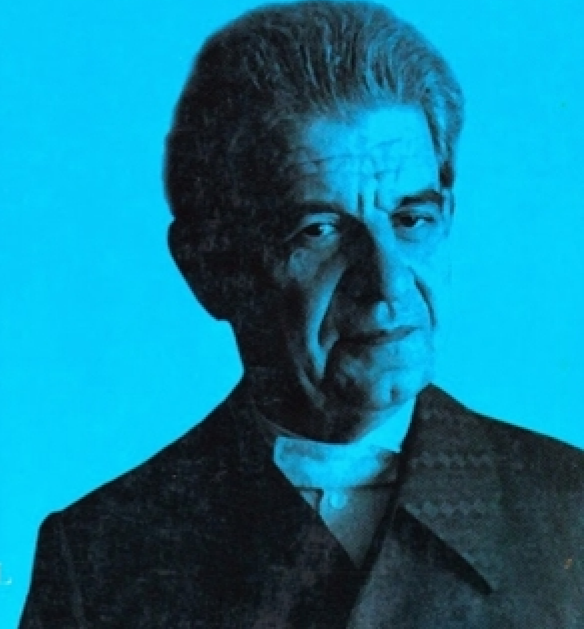
Barbara Cassin

Jacques el sofista

Lacan, *logos* y psicoanálisis



BORDES MANANTIAL

Jacques el sofista
Lacan, *logos* y psicoanálisis

Claudia Blanco
2014

Barbara Cassin

Jacques el sofista
Lacan, *logos* y psicoanálisis

MANANTIAL
Buenos Aires

Título original: *Jacques le Sophiste. Lacan,* logos *et psychanalyse*
Epel, París, 2012

Diseño de tapa: Eduardo Ruiz

TRADUCCIÓN: IRENE AGOFF

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes
d'aide à la publication de l'Institut français.

Esta obra se ha beneficiado del apoyo de los programas de ayuda
a la publicación del Institut français.

Cassin, Bárbara
Jaques el sofista : Lacan, logos y psicoanálisis . - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Manantial, 2013.
192 p. ; 22x14 cm.

ISBN 978-987-500-175-6

1. Psicoanálisis.
CDD 150.195

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina

Avda. de Mayo 1365, 6° piso
(1085) Buenos Aires, Argentina
Tel: (54-11) 4383-7350 / 4383-6059
info@emanantial.com.ar
www.emanantial.com.ar

Impresos 2.000 ejemplares en noviembre de 2013
en Talleres Gráficos Leograff SRL,
Rucci 408, Valentín Alsina, Argentina

No sé cómo hacer,
por qué no decirlo,
con la verdad, ni con la mujer.
Dije que una y otra,
Al menos para el hombre, son la misma cosa.
JACQUES LACAN, *Aun*

Treinta y seis nalgas suman dieciocho traseros.
JEANNE BRÉCHON, *llamada «Tomère»*

Índice

PRÓLOGO
«Muchas gracias por reconocerme»

–Hola, ¿Lacan?
–Por cierto que no.

¿Se acuerdan de lo que decía Lacan sobre *agalma* en la «Proposición del 9 de octubre de 1967»?

«Como todos esos casos particulares que hacen el milagro griego, este solo nos presenta cerrada la caja de Pandora. Abierta, es el psicoanálisis, que Alcibíades no necesitaba.»[1]

Quisiera presentar, a manera de prólogo, una caja de Pandora cerrada, Grecia de lejos: como les llega a los filólogos-filósofos, esos centauros cojos al estilo de Nietzsche. Ella, o mejor dicho sus textos, y sobre todo sus textos presocráticos, entre los que se cuentan los de los sofistas, llega a nosotros en fragmentos a través de lo que llaman «doxografía», y a ustedes les tocará abrirla, aunque falten aún más cerrojos que llaves.

Esta cuestión de la relación entre transmisión de la Antigüedad por conducto de escuelas y textos, y transmisión del psicoanálisis, me fue planteada hace un tiempo por un amigo argentino ya fallecido, Ezequiel de Olaso, muy allegado a Borges. Le respondí primero con una anécdota; como ya veremos, toda la doxografía rueda sobre anécdotas. Le conté en qué circuns-

1. Jaques Lacan, «Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école», en *Autres Écrits*, París, Seuil, 2001, pág. 251 [«Proposición del 9 de octubre sobre el psicoanalista de la escuela», en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, pág. 270].

tancia Lacan –debió de ser hacia 1975– me pidió que le hablara de doxografía.

Un domingo a la mañana, Gloria me llama al campo. Me bajo del caballo jadeando y corro hasta el teléfono (teníamos entonces más de veinte caballos en nuestra casa de guardabosques, que criábamos profesionalmente). Gloria, la secretaria en general del gran médico en general, tipo de universal análogo al de las manzanas que comía Chirac, exergo de *La querelle des Universaux* de Alain de Libera:* «Me gustan las manzanas en general». Resulta que mi tío también era un gran médico, residente además al mismo tiempo que Lacan, y con él (la sala de guardia había, habría, dicen –*phesin*–, hecho comer a Lacan una placenta en salsa bien aderezada).

«Aguarde, el doctor va a hablarle.»

«Hola», dijo el doctor, y yo: «¡Hola!, ¿cómo estás?».

«Muchas gracias por reconocerme. Jaques Lacan.»

Jaques Lacan, a quien nunca había visto, y no Jacques Caroli.** Cosa de indicar bajo qué signo *misfit* se inició mi relación con Lacan, y cómo se rozaron de entrada doxografía y psicoanálisis.

Supuse que algún analizante había hablado de mí en un diván peor que una almohada y del efecto que tenían mis lecciones particulares a esos analistas «supuestos saber» que querían aprender, realmente enloquecidos por el deseo de saber, filo-sofos tanto como sofo-filos, prendados del saber y entendidos en materia de amor. Leíamos entonces en el texto no solo el *Fedro* de Platón, sino todo lo anterior que ni siquiera Lacan, como Freud, tenía en su bodega, y en primer lugar la *Teogonía* de Hesíodo, un texto a partir del cual, de incesto en emasculación del hijo por el padre, con Gea, la Tierra, cobijando a sus pequeños en sus entrañas para que Urano, el Cielo, no los devorara, y su hijo Cronos castrando a su padre cuyo esperma, al tocar el agua, hizo a Afrodita antes de que su hijo Zeus lo castrara a su vez, cualquier Edipo adquiría una fuerza muchísimo más cruda.

* Alain de Libera, profesor francés de filosofía en la École Practique de Hautes Études, especialista en filosofía medieval (n. de t.).

** Importante gastroenterólogo francés, tío de la autora, descubridor de una enfermedad congénita del hígado (n. de t.).

Era la época en que Lacan agitaba nudos borromeos sobre su escritorio, momento muy particular, largo momento en el que buscaba no hacer escuela, pues lo había hecho ya largo tiempo atrás, sino más bien averiguar qué hacer con ella, en lo que no dejó de indagar hasta la disolución y aún después.

Concurrí a la rue de Lille,* regularmente, puntualmente, pongamos una mañana cada quince días durante larguísimos meses (si bien he olvidado fechas y horas, me acuerdo de la ropa que compré para ir a verlo).

Una mañana, sentado de espaldas a su escritorio y toqueteando sus nudos, me dijo: «Vaya a ver a Gloria».

Con los ojos bien abiertos en dirección a su espalda, respondí: «¿Al final, va a pagarme?».

Él se volvió, ilegible, sus ojos opacos o turbios bajo los vidrios de los anteojos, y profirió: «¿Es usted realmente Stéphanie Gilot?».

Fui a ver a Gloria, nadie le pagó a nadie.

Dije, o solo pensé lo bastante alto como para que no pudiera dejar de oírse: la historia ha llegado a su fin, asunto terminado porque termina como empezó, con un error sobre la persona. Gracias por reconocerme, Jaques Lacan/Es usted realmente Stéphanie Gilot, una doble y entusiasta equivocación que para empezar me pone en mi sitio, y para terminar me deja la oportunidad y la tarea de cerrar. Ella lo alivia todo. El error de la ida había liberado la posibilidad imprevisible de conocerlo y de ser propulsada a una posición de maestría destituida de entrada; tras un año de angustia creciente en el que un rincón de mi cabeza no paraba de sacarle filo y volver hacia él lo que podía tener que decir yo desde mi filología-filosofía de menos de treinta años, tan duramente compacta como frágil, el error de la vuelta asestaba el plaf de un final con todo el penacho del *kairos*. Era verdad, entonces: que él no escuchaba, que esperaba oír, que no entendía nada de mis textos escogidos ni de mis demostraciones e hipótesis. O peor. Pero qué extraña maníaca era yo entonces.

Ciertamente, al escribir esto hoy, pienso:

* El consultorio de Lacan estaba situado en el número 5 de la rue de Lille (n. de t.).

1. Que esto no dejó de determinar mi relación con el psicoanálisis. No vale la pena ir a ver a un analista, las adorables equivocaciones corrientes son totalmente eficaces.[2]

2. Que esto no dejó de determinar mi relación con la ciencia de los helenistas. La exposición de las doctrinas y los hallazgos, el conocimiento, son –que se joroben los *peers*, los despreciadores– ante todo un discurso.

Así pues, Lacan tenía curiosidad por aprender de las primeras grandes transmisiones cómo hacer pasar el psicoanálisis, y a él mismo a través de su escuela. Es inútil señalar que en francés «*faire passer*», «hacer pasar», quiere decir también abortar: abortar un hijo. Como si la serie de dispositivos teóricos y prácticos que él había instalado, todas sus *mekhanai* (maquinaciones, máquinas y artilugios), los *Escritos*, los seminarios, los matemas, la escuela, el pase, los carteles, el Cardo, no bastaran. Él buscaba una caja de Pandora como la doxografía. Recuerdo la conclusión del Congreso sobre la transmisión, de junio de 1979:

> Mi proposición, la que instaura lo que llamamos el pase, por el que deposito mi confianza en algo que se llamaría la transmisión, si hubiese una transmisión del psicoanálisis. Tal como ahora lo pienso, el psicoanálisis es intransmisible. Cosa muy fastidiosa. Es muy fastidioso que cada psicoanalista esté obligado –puesto que es preciso que lo esté– a reinventar el psicoanálisis.

Era, pues, el momento en que Lacan necesitaba que le hablaran de doxografía.

Lo que sigue es, *grosso modo*, lo que le conté y que, sin duda con toda razón, lo durmió. Esta es la razón por la que pueden ustedes, si lo prefieren, pasar directamente a la segunda parte.

2. «"Ni siquiera sabemos si el inconsciente tiene un ser propio", escribe Lacan», dice J.-A. Miller (Jacques-Alain Miller, «Vie de Lacan», *La Cause freudienne*, 2011, nº 79, pág. 320): «Y hasta llega a decir que él, cuanto más se lo interpreta, más es». ¿Estaré diciendo que mi inconsciente «es» de veras bastante así?

PRIMERA PARTE

Doxografía y psicoanálisis, o minoremos la verdad como ella lo merece

El truco analítico no será matemático.
JACQUES LACAN, *Aun*

ESCRIBIR LA OPINIÓN

Lo primero que retuvo a Lacan fue la palabra «doxografía». La palabra, no me atrevo a decir el significante, en todo caso la palabra.

Doxografía. Se ve a las claras cómo está formada. «Grafía»: escribir, fijar; con la doxografía se trata del pasaje de lo oral a lo escrito, de una modalidad de transmisión a la otra, de una modalidad de memoria a la otra. Exactamente: del pasaje del entusiasmo al rasguño.

El «entusiasmo» es oral para los griegos, es la manera en que el dios «se mete en», dentro de nosotros, se transmite. Un diálogo de Platón, *Ion*, está allí todo él para mostrar de qué modo lo oral es una cadena de presencias: «Canta, diosa, la ira de Aquiles», de la musa al poeta, del poeta al rapsoda, y del rapsoda al oyente. Y esto vale para el pensamiento: con una cita es posible hacer sensible lo oral en el poema de origen, el *Poema* de Parménides. En su comienzo, «la diosa [...] me acogió con benevolencia, asió mi mano en su mano derecha, tomó la palabra y se dirigió a mí: "Joven, etc."»:[1] he aquí la garantía de la palabra dicha y de la transmisión oral.

1. Véase mi *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?*, París, Seuil, «Points-bilingues», 1998, aquí pág. 73.

El modelo de la transmisión escrita no es *Ion*, sino *Fedro*, a su vez retransmitido por Derrida, donde lo escrito no tiene más remedio que arreglárselas solo. Tan solo una cita, ahora de Lacan, para hacer oír el nuevo estatus del entusiasmo cuando se pasa a ese rasguño que es la grafía. Se trata de la presentación del «Discurso de Roma» en los *Escritos*: «Un grano de entusiasmo es en un escrito el rastro más seguro que pueda dejarse para que revele su época, en el sentido lamentable».[2*]

Lo cual debe ser relacionado con la letra como *caput mortuum* del significante: "La esencia es que la carta haya podido producir sus efectos dentro: sobre los actores del cuento, incluido el narrador, tanto como fuera: sobre nosotros, lectores, e igualmente sobre su autor, *sin que nunca nadie haya tenido que preocuparse de lo que quería decir. Lo cual de todo lo que se escribe es la suerte ordinaria*».[3]

Soy yo la que subraya, para subrayar al mismo tiempo que, en cuanto a la doxo-grafía, como se verá, nadie, efectivamente, se preocupó nunca de lo que quería decir.

Esto en cuanto a «grafía». Ahora *doxa*, puesto que la doxografía es la grafía de las *doxai*, la «escritura de las opiniones». Con *doxa*, tenemos una bella y buena palabra griega, *kalos kagathos* como un héroe homérico, y estas bellas buenas palabras griegas se caracterizan por su ambivalencia. Freud, revisado por Benveniste, tiene razón en cuanto a los sentidos opuestos de las palabras primitivas: no se trata de contradictorios o de contrarios, sino realmente de ambivalencia. Será preciso resemantizar «semblante», o practicarlo, para que la palabra no tire hacia un solo lado.

El primer sentido de *doxa* es la espera, la *expectación*, aquello que se espera que ocurra. *Dokei moi* quiere decir «me parece», y

2. Jaques Lacan, «Du sujet enfin en question», en *Écrits*, París, Seuil, 1966, pág. 229 [«Del sujeto por fin cuestionado», en *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 14ª ed., 2ª reimp., 1988, pág. 219].

* El fragmento se comprende si se tiene en cuenta que «revele su época» traducía el verbo *dater*, que entre sus variados empleos o acepciones tiene también el de «pasar de moda» (n. de t.).

3. *Id.*, «Le séminaire sur "La lettre volée"», en *Écrits*, *op. cit.*, pág. 57. [«El seminario sobre "La carta robada"», en *Escritos 1*, *op. cit.*, pág. 51].

los primeros usos en Homero, en Píndaro, son usos para-dojales en sentido estricto, donde se trata de lo que aparece *apo doxes*, «contra toda expectativa». *Doxa* es de la familia de *dekomai/dekhomai*, que significa «recibir», «acoger», y *doxazo* quiere decir «imaginar», «pensar: de ahí el latín *docere*, «hacer admitir», «enseñar». ¿Por qué entonces *doxa* es un término ambivalente? Para caracterizarlo de modo sumario, se puede pasar por el alemán, que es, creo, el más fiel en la amplitud, aunque no baste para resumirla: la ambivalencia varía de *Schein* a *Erscheinung*, y cada uno de los dos términos debe entenderse a la vez *a parte rei* y *a parte subjecti*. El aspecto objetivo del *Schein* constituye la «apariencia engañosa» [*apparence trompeuse*], el «fingimiento» [*faux-semblant*]; su aspecto subjetivo es la «conjetura», la «alucinación», el «error»: la «opinión» en tanto no confiable. En cuanto a la *Erscheinung*, pensada con relación a un objeto, tenemos la «bella apariencia», la fuerza de la «manifestación», su plenitud y, cuando este objeto es una persona, se celebra su «buena reputación», su «gloria» y hasta su «esplendor» (*doxa* es el término utilizado en la traducción de la Biblia para designar la gloria de Dios); suponiendo que se pueda pensar la *Erscheinung* «subjetivamente», se trataría entonces de una «opinión verdadera», de la «opinión establecida»; en suma, de la opinión de aquellos de quienes se tiene buena opinión, la opinión de la gente respetable [*convenable*] (*doxa* es de la familia del latín *decet*, «conviene», del que deriva el francés «*décent*»). Tal es la amplitud del término, que los griegos no se cansaron de jugar. Un fragmento de Heráclito, el 28, con las divergencias de sus intérpretes, hace relucir al máximo los valores en cosas y personas: *Dokeonton ho dokimotatos gignoskei phylassein*, «Lo más conocido decide sobre las cosas reconocidas, a las que conserva» [Bollack] / «Simulacros que aquel que tiene bella apariencia comprende, conserva» [Dumont].[4]

4. Jean Bollack y Heinz Wismann, *Héraclite ou la séparation*, París, Minuit, 1972; Jean-Paul Dumont, *Les Présocratiques*, París, Gallimard, 1988. Toda la dialéctica de Aristóteles se apoya sobre este hecho que es apropiado tomar como base de las ideas admitidas, es decir, las opiniones confiables en cuanto establecidas por los hombres de buena reputación: las *doxai* de los *dokimotatoi*.

A tal punto que el sentido de *doxa* debe negociarse cada vez en relación con el sentido de *aletheia*, opinión *versus* verdad, desde Parménides y los últimos versos que cité poco más atrás, donde la diosa opone «las opiniones de los mortales, en las cuales no hay persuasión verdadera» al «corazón sin temblor de la verdad que persuade en forma cabal»; no sin, acto seguido, remodelar positivamente los *dokounta*, apariencias/apariciones, y la manera en que estas deberían «ser *dokimos* [en su aparecer], que atraviesa totalmente todas las cosas»[5] (parafraseo aquí los intraducibles versos 29-32 del fr. I).

No es equivocado decir que toda la filosofía griega continúa la negociación entre estos dos conceptos, en una modulación de los sentidos de *doxa*. En este aspecto, uno de los impactos más flagrantes de la sofística es obrar de modo que la *doxa* sea de tal índole que la *aletheia* no pueda disociarse de ella, en oposición a Parménides. Uno de los fragmentos transmitidos de Gorgias es, poco más o menos, el siguiente: «El ser es invisible [*aphanes*] si no alcanza el parecer [*dokein*], y el parecer es débil [*asthenes*] si no alcanza el ser».[6]

En el fondo, es todo este movimiento de negociación entre *aletheia* y *doxa* el que termina con la frase de Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*, «De qué modo el "mundo-verdad" se convirtió al final en una fábula, historia de un error»: «Hemos suprimido el mundo verdad –dice Nietzsche–: ¿qué mundo nos ha quedado? ¿El mundo de las apariencias, quizá?... ¡Pues no! *¡Con el mundo-verdad hemos suprimido también el mundo de las apariencias!*».[7]

5. B. Cassin, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?*, *op. cit.*, págs. 72-73.

6. Gorgias, 82 B 26 DK, citado con frecuencia por Hannah Arendt para mostrar de qué modo la *doxa*, constitutiva de la ciudad como «espacio de las apariencias», suministra lo que ella llama «la solución de los griegos a la fragilidad de los asuntos humanos» (*cf.* por ejemplo *La vie de l'esprit*, París, PUF, 1981, I, «La pensée», pág. 40 y, a continuación, el comentario respecto de Merleau-Ponty: «Todo *Schein* es una contrapartida de una *Erscheinung*»). Salvo otra aclaración, las traducciones del griego me pertenecen.

7. Friedrich Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, París, Denoël/Gonthier, 1970, pág. 37.

Sobre el fondo de la historia de la filosofía occidental –como se dice– que drena inversión del platonismo e instauración de la fenomenología, se comprende que la palabra «doxografía» haya sonado fuerte en los oídos de Lacan, y digna de interés.

DEMASIADO/INSUFICIENTE SENTIDO

Después de la palabra, la cosa: ¿qué es la doxografía?

La doxografía es aquello por lo cual llega a nosotros buena parte de la filosofía griega, prácticamente toda la filosofía presocrática y mucho, por ejemplo, del epicureísmo y el estoicismo. Se trata, en un primer sentido, de todo lo que no es transmisión directa, sino transmisión de fragmentos de obras recopiladas o embutidas que por esta razón no es posible considerar perdidas del todo. Imaginamos la manera en que Lacan, interesado por Heidegger y procurando comprender lo que sucede en esta filosofía que propone un origen, debió de detenerse precisamente en aquello por lo cual nosotros conocemos tal origen presunto.

Mucho de la filosofía y toda la filosofía presocrática: la doxografía es, pues, algo de primordial importancia. Y sin embargo, es también algo radicalmente no confiable. Es imposible, imposible por razones de contingencia y a la vez de estructura, separar en doxografía el hecho y la ficción. Dicho de otra manera, no sin ella, pero nada con ella; donde nada quiere decir: ni una cosa que se sostenga. La doxografía nos sumerge en plena modernidad nietzscheana; pues, con la doxografía, se comprueba por fuerza hasta qué punto no hay hechos, sino solamente interpretaciones e interpretaciones de interpretaciones. Por otra parte, Nietzsche era justamente contemporáneo de aquel momento de la filología alemana en el que se constituyó el objeto doxográfico, y Nietzsche mismo fue el mayor comentador de Diógenes Laercio, *el* doxógrafo por excelencia.

Con la doxografía, el problema de la transmisión se plantea como un problema hermenéutico: es una cuestión de sentido, más que de verdad. Y el sentido no cesa de oscilar entre insuficiente y demasiado. Para que esto se entienda, me serviré de dos fragmentos de textos que no son textos doxográficos pero que se aplican perfectamente a la doxografía. El primero es de Flaubert, en *Bouvard y Pécuchet*:

> Copian al azar todo eso <los papeles> que encuentran –cucuruchos de tabaco, diarios viejos, afiches, libros rotos, etc.– (pedazos verdaderos e imitaciones típicas en cada género-idiotas).
>
> Luego sienten necesidad de clasificar, confeccionan tablas, paralelas, antitéticas, como «crímenes de reyes y crímenes de pueblos» – buenas obras de la religión, crímenes de la religión – Bellezas de la historia, etc. Pero a veces se aturullan al tener que situar la cosa en el lugar correspondiente <y tienen> problemas de conciencia – ¡Adelante! ¡No pensar! ¡Igual copiemos! Es preciso que el marco <la página> se llene – igualdad de todo, del bien y del mal – del bien <farsa> y del mal <sublime> – de lo Bello y lo Feo, de lo insignificante y lo sublime <característico>. Exaltación de la estadística – no hay más que Hechos – fenómenos.
>
> Regocijo final y eterno.
>
> [...]
>
> Acabar viendo a los dos tipejos inclinados sobre su pupitre y copiando.[8]

Tenemos aquí la doxografía, por un lado. Vaya usted a encontrar el sentido. En todo caso, suponiendo que lo haya, no es tarea del doxógrafo –«¡Adelante, no pensar, igual copiemos!»–, y esto por fortuna, ya que los copistas, cuanto menos saben al respecto menos corrigen.

Pero aquí tenemos la doxografía, por el otro lado, transida de demasiado sentido, según la vara de las biografías y eponimias exacerbadas por Charles Nodier:

> Me horrorizan estas ficciones carentes de naturalidad donde el nombre del principal personaje os indica por adelantado el tema y la finalidad del relato, sin cuidado por la ilusión que le confiere todo su encanto.
>
> ¿Y qué interés queréis que conceda yo a la muerte de Hipólito, a los infortunios de Edipo y a los combates de Diomedes, cuando estoy muy bien advertido de que el primero perecerá víctima de sus caballos furiosos, de que los pies hinchados del segundo habrán sido lacerados en la tierna edad por alguna correa sangrienta, y de que el tercero está predestinado nominalmente a triunfar hasta sobre los dioses?

8. Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, edición crítica precedida de libretos inéditos, Alberto Cento, Nápoles, Istituto universitario orientale, y París, Nizet, 1964, pág. 14, luego pág. 116.

> [...] No tengo nada que objetarle a Nicias por cuanto parece que fue a causa de su nombre por lo que se le encargó el mando de la guerra de Sicilia.
>
> Pero [...] ¿qué crítico atinado sería tan crédulo como para adoptar la individualidad de un escritor conciso, casi enigmático, cuyo arte es esconder muchas ideas bajo pocas palabras, y que se llamaría Tácito?
>
> [...] Invenciones de estudiosos holgazanes que dejaban prudentemente de lado los aprietos del oficio componiendo clásicos latinos para uso de la ignorante posteridad.[9]

¿Cómo está constituido exactamente ese paradójico objeto que es la doxografía? En el fondo, la doxografía es un bazar desordenado, esta es su primera y tal vez su mejor definición. Se trata nada más que de trozos, fragmentos, citas, partes de obras apresadas en un todo ajeno: *placita*, fragmentos escogidos. El material doxográfico es infinitamente variado: desde los diccionarios –como el *Suda*, ese diccionario que durante mucho tiempo fue tomado por un hombre llamado Suidas– y otros léxicos, manuales retóricos o tratados de estilo, todos con abundancia de ejemplos, hasta los resúmenes, comentarios ordenados o críticos como los de Simplicius, entretejidos de citas y comparaciones, pasando por las biografías, esas vidas repletas de buenas palabras, anécdotas y compilaciones parafrásticas. El rasgo común de ese bazar desordenado es el propósito de insertar cuerpos extraños ejemplares en una totalidad orientada, pero cuyo sentido no es para darlo por sentado.

Los padres originarios de la doxografía son sin duda Platón y Aristóteles. Con Platón y Aristóteles está claro que lo que ellos dicen de los autores del pasado es adecuado para otros fines y referido a su filosofía propia. Por ejemplo, en *El sofista*, Platón habla de las Musas de Jonia y Sicilia, y realiza la primera doxografía según el modelo: «Uno dice que..., el otro que..., pero en nuestra escuela, la gente de Elea, a partir de Jenófanes..., dice que»[10] –disparidades todas ellas de las que Platón se sirve para mostrar que el ser, tan conocido, es el más aporético de los géneros.

9. Charles Nodier, *Histoire du Roi de Bohème et de ses sept châteaux* [1830], París, Plasma, 1979, págs. 47-50.
10. Platón, *Sofista*, 242 cd.

Aristóteles es el segundo padre de la doxografía, o el padre de aquello de lo que Platón sería el genitor. Aristóteles reestructura todas las opiniones de sus predecesores y comienza sus obras con una aporética sistemática en la que va explorando, una por una, como al comienzo de la *Física*, todas las divergencias y dificultades. (¿Uno o varios principios? ¿Pensamientos como inmóviles, o en movimiento?) Las utiliza a la manera de contrafigura en la que encuentra lo suyo y en la que se apoya para exhibir el aristotelismo de la pluralidad en movimiento.

Así pues, tanto Platón como Aristóteles sitúan las opiniones de los otros en sus propias obras. De manera análoga, pero con amplitud muy diferente, al final del movimiento doxográfico reina la obra filosófica que inserta, por necesidad interna, el más alto número de esos fragmentos: la de Sexto Empírico, el escéptico. Pues un escéptico debe acudir a todos los medios posibles para demostrar la isostenia, es decir, la similar fuerza de las opiniones –no más esto que otra cosa, no más así que de otra manera, *ouden mallon*–, a fin de concluir en la suspensión del juicio. Y con toda seguridad, cierta verdad filosófica de la doxografía queda enclavada en el escepticismo.

Un bazar desordenado, pues, pero solamente en una de sus facetas. Pues la doxografía es también un género de pleno derecho. En verdad, hay individuos que se consideran, y a los que se considera, doxógrafos. No se dice que Platón es un doxógrafo, tampoco Aristóteles ni Sexto Empírico, aun cuando en la obra de todos ellos haya doxografía. En cambio, cierto número de autores son calificados tradicionalmente de doxógrafos; por mi parte, desconfío, y de inmediato se comprenderá por qué.

Los doxógrafos son aquellos que han querido, en principio, hacer obra doxográfica y nada más: no filosofar en nombre propio sino recoger, organizar y transmitir informaciones concernientes a la filosofía. El problema, evidentemente, es distinguir entonces entre la doxografía como fuente, catálogo, información objetiva, y la doxografía en cuanto tipo de obra, en cuanto manera de informar la información, en cuanto deformación. ¿Cómo comprender a qué interés obedecen la clasificación y la selección, cómo detectar el principio organizador de una obra doxográfica?

El fundador de la doxografía como género, dicen –dicen, *phesin*, he aquí *el* verbo doxográfico por excelencia–, dicen que es Teofras-

to, el sucesor de Aristóteles en la conducción del Liceo, y por eso en general se supone que la (de) formación de las informaciones es de tipo aristotelizante. Pero esta frase es más doxográfica aún que la obra de Teofrasto, considerada como la primera de esta especie, las *Physikon doxai*, *Las Opiniones de los físicos* (o de los «naturalistas», de los «filósofos de la naturaleza»), y que se ha perdido. ¡Pérdida, ah, cuán paradigmática! ¿Por qué? Porque la doxografía, como género de pleno derecho, es sobre todo un artefacto filológico.

EL ORIGEN COMO MONTAJE

De hecho, la doxografía, para nosotros también un erudito efecto de moda, se resume en el nombre de un autor, Hermann Diels. Y en un libro, los *Doxographi Græci*, publicado en Berlín en 1879.

Sí, es griego. Pero en este momento poco importa que se lo lea o no, pues el interés de esta página es su estructura: dos columnas paralelas, y un nombre encima de cada columna, Plutarco, Estobeo. La doxografía se constituye visiblemente mediante el cotejo de varios textos de los que se intenta extraer las semejanzas. Rápidamente, un comentario: dije «Plutarco», pero la cosa continúa; pues no se trata de Plutarco sino de un «seudo-Plutarco»: no se sabe quién es ni cuándo escribió.[11] En cuanto a la otra columna, se trata por cierto del Estobeo (que vivió, por su parte, en el siglo IV d. C.), pero esta vez lo que está entre corchetes es el título del capítulo de las *Eglogae physicae*: *<Peri Arkhon>*, *Sobre los principios*, pues se lo añadió por simetría con el título que se tiene del autor que no se tiene (*Peri arkhon ti eisin*, «*Sobre los principios, cuáles son*»).

11. *Cf.* Hermann Diels, «Prolégomènes», en *Doxographi Græci*, Berlín, 1879, págs. 1-40. Sin duda esta *Epitome*, «*L'Abrégé des opinions*», data del siglo II d. C. Que «Plutarco» usurpa el nombre del nobilísimo autor se reconoce también en los *Stromateis* por un síntoma incontrovertible: el hiato («Lo ligero de la materia y lo costroso de la forma, que se percibe sobre todo en la frecuencia del hiato, proporcionan los signos más evidentes del fraude», H. Diels, «Prolégomènes», *op. cit.*, pág. 156, mi traducción).

276 AETII PLAC. I 3 1

PLUTARCHI EPIT. I 3

σις. ἁμαρτάνει οὖν ὁ Θαλῆς στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν λέγων τὸ ὕδωρ.

γ. Περὶ ἀρχῶν τί εἰσιν.

E XIV 14 1

Θαλῆς ὁ Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπεφήνατο τὸ ὕδωρ. [δοκεῖ δὲ ὁ ἀνὴρ οὗτος ἄρξαι τῆς φιλοσοφίας καὶ ἀπ' αὐτοῦ ἡ Ἰωνικὴ αἵρεσις προσηγορεύθη· ἐγένοντο γὰρ πλεῖσται διαδοχαὶ φιλοσοφίας. φιλοσοφήσας δὲ ἐν Αἰγύπτῳ ἦλθεν εἰς Μίλητον πρεσβύτερος.] ἐξ ὕδατος γάρ φησι πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι. στοχάζεται δὲ ἐκ τούτου πρῶτον, ὅτι πάντων τῶν ζῴων ἡ γονὴ ἀρχή ἐστιν ὑγρὰ οὖσα· οὕτως εἰκὸς καὶ τὰ πάντα ἐξ ὑγροῦ τὴν ἀρχὴν ἔχειν. δεύτερον, ὅτι πάντα τὰ φυτὰ ὑγρῷ τρέφεται καὶ καρποφορεῖ, ἀμοιροῦντα δὲ ξηραίνεται. τρίτον, ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ τὸ τοῦ ἡλίου καὶ τῶν ἄστρων ταῖς τῶν ὑδάτων ἀναθυμιάσεσι τρέφεται καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος.

1 ὁ (A)C: om. B || 2 τὸ αὐτό Budaeus probante Xylandro et Wyttenbachio cf. Prol. p. 57. 180 || 3 περὶ ἀρχῶν AB: περὶ τῶν ἀρχῶν C et Psell. de omnif. d. c. 60 || τί εἰσιν om. C || 5 Μιλήσιος εἷς τῶν ἑπτὰ σοφῶν E cf. Prol. p. 8 || 6 εἶναι ante τὸ inserit E cf. Iust. || Plutarchi emblema δοκεῖ — πρεσβύτερος notavi Prol. p. 61 || 10 φιλοσοφίας om. E: τῆς addit ante φιλοσοφίας C || 11 πρεσβύτερος ante ἦλθεν E || 12 ἐξ ὕδατος γάρ Iustin. cf. [Plut.] Strom. 1: ἐξ ὕδατος δὲ E: ὃς ἐξ ὕδατος (A)BC — de fonte Aëtii cf. Prol. p. 179. 220 || 14 ἐκ om. B || πρώτου E || 15 τῶν ζώων (A)C: om. B: τῶν om. E || 16 οὖσα ABC Iustin: οὐσία E [CDFGI] || 17 ὅτι om. E || 18 τε καὶ E || 20 τρίτον δὲ ὅτι E || τὸ τοῦ ἡλίου EB: τὸ om. AC || 21 καὶ τῶν E: καὶ τὸ τῶν (A)BC

TESTIMONIA PLUTARCHI

3 1 [Iustin.] coh. ad gent. 3 Θαλῆς μὲν γὰρ ὁ Μιλήσιος ὁ πρῶτος τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας ἄρξας ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἁπάντων τὸ ὕδωρ ἀπεφήνατο. ἐξ ὕδατος γάρ φησι τὰ πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ τὰ πάντα

STOBAEI ECL. I 10 12

⟨Περὶ ἀρχῶν.⟩

Θαλῆς ὁ Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπεφήνατο τὸ ὕδωρ, ἐξ ὕδατος γάρ φησι πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι.

στοχάζεται δὲ πρῶτον ἐκ τούτου, ὅτι πάντων τῶν ζῴων ἡ γονὴ ἀρχή ἐστιν ὑγρὰ οὖσα. οὕτως εἰκὸς καὶ τὰ πάντα ἐξ ὑγροῦ τὴν ἀρχὴν ἔχειν. δεύτερον, ⟨ὅτι⟩ πάντα φυτὰ ὑγρῷ τρέφεται καὶ καρποφορεῖ, ἀμοιροῦντα δὲ ξηραίνεται. τρίτον, ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ τὸ τοῦ ἡλίου καὶ τῶν ἄστρων ταῖς τῶν ὑδάτων ἀναθυμιάσεσι τρέφεται καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος.

1 titulum excerpsi ex pleniore c. 10 περὶ ἀρχῶν καὶ στοιχείων καὶ τοῦ παντός.

6 δὲ πρῶτον Iacobs: δ' ἀεὶ [corruptum olim ex δὲ α͞] A

8 οὐσία A casu consentiens in mendo cum Eusebii codd.

10 ὅτι om. A [ut Euseb.]: add. Heeren

14 ὑδάτων C: θυμιαμάτων F

Reproducción de la página 276 de los *Doxographi Græci* de Hermann Diels.

Las dos columnas están reunidas en la parte superior de cada página mediante una llave horizontal arriba de la cual hay una mención de un título y un nombre: *Aetii Placita.* La llave está allí para significar que las semejanzas entre Plutarco y Estobeo permiten reconstruir, en teoría, si no de veras, un texto-fuente, el texto de Aecio, que ambos habrían leído y plagiado a dos siglos de distancia. En definitiva, el punto de rivalidad entre Plutarco y Estobeo, lo que queda de Aecio, no aparece más que como un blanco entre dos columnas paralelas y como un nombre fuera del texto. Porque, en cuanto a Aecio, nadie sabe quién es. No solo se ha perdido su texto, sino que su nombre aparece mencionado una única vez y por Teodoreto.[12] Aecio es un desconocido, nada más que una hipótesis de Diels. Ahora bien, Aecio, Aetius: ¿comprenden ustedes lo que esto significa? «Aetius»: ¡sobre *aitia*, la «causa»! Imposible no escuchar la risa burlona de Charles Nodier. Nadie cree en un escritor que se llama Tácito y que se calla. ¿Creen ustedes, ustedes, en un escritor que se llama Aetius y que es la causa de varios textos y la fuente mayor de nuestros Presocráticos? En cuanto al texto en sí de esos *Placita*, nadie lo tiene, y lo que permite referirse a él es sobre todo una serie de operaciones propias del cirujano, del detective y del moralista: Diels imagina su forma tras haber recopilado los miembros dislocados y mal aglutinados para reducirlos al orden correcto, esto después de hacer su inventario con la pereza de los copistas y de poner en evidencia los fraudes y ardides, finalmente monótonos, de los compiladores.

Pero la problemática de las fuentes es desesperadamente imposible de detener y Diels continúa su vuelta atrás. Estos *Placita*, que se entiende datan del siglo I d. C., no son, aun teniendo en cuenta nuevas concordancias, sino vestigios de un texto más perdido todavía: los *Vetusta Placita*, escritos en el primer siglo a. C., en la época de Posidonio y del Pórtico Medio, de los que solo se puede decir que lo fueron efectivamente. Aún queda por conocer la fuente de los *Vetusta Placita*, tarea que depende, según confesión del propio Diels, de métodos propios del adivino y el brujo: de la

12. H. Diels, «Prolégomènes», *op. cit.*, pág. 45 y sigs.

«brujería» y de la «fuenteadivinación».[13*] Llega así el filólogo a Teofrasto, aquel a quien llama graciosamente «primeros labios», y al texto de origen de la doxografía como género, esas *Opiniones de los físicos* que Teofrasto, inspirado en su divino maestro e incapaz de seguir pensando, habría recogido para esmerados servicios de las generaciones futuras. Texto de origen evidentemente perdido, y modelado por Diels –quien sigue en ello a su maestro Usener, pese a la diversidad de los títulos transmitidos– como una obra por fin única.[14]

Teofrasto es sin duda el primer escribidor doxográfico, pero con

13. «Cuanto más nos remontamos de la edad de los compiladores a las fuentes en sí, más difícil se torna la cuestión y más abundante en dudas. Pues de Plutarco y Estobeo pasamos, fundados en razón, a Aecio, luego, por coyuntura probable, separamos los antiguos *Placita* de la muchedumbre restante de los extractos. Pero en el presente, si queremos avanzar más allá, debemos cuidarnos en la forma más extrema de que el fuego de la adivinación no nos deporte a esa orilla que dicen está habitada por los sueños» (H. Diels, «Prolégomènes», *op. cit.*, pág. 214).

* En el original, *«sourcellerie»*, término que contiene un juego de palabras intraducible. *Sourcier* significa «adivino, zahorí», pero es empleado aquí también como neologismo designativo de quien se dedica a las *sources*, las «fuentes». Por su parte, *sorcellerie* es «brujería» (n. de t.).

14. La lista de las obras de Teofrasto, en las diferentes versiones que se han dado a su respecto, ocupa varias páginas de las *Vidas* de Diógenes Laercio (V, 42-50), pero la única que nos llegó «directamente» es un fragmento de una de ellas individualizado ya en la época alejandrina: los 91 párrafos del *Tratado de las sensaciones.* La unidad de los *Physikon* o *Physikai doxai* se perfila solamente con la reconstrucción Diels-Usener, a la que seguirán otras tentativas de filólogos más «científicos», como Jaap Mansfeld, seguidor por desgracia de un positivismo del desprecio (para una muestra de estas discusiones, referida al ejemplo del *De Melisso Xenophane et Gorgia*, véase B. Cassin, *L'Effet sophistique*, París, Gallimard, 1995, págs. 121-128 [edición cast.: *El efecto sofístico*, Buenos Aires, FCE, 2008]). El estudio de referencia sobre Diels y la doxografía antigua lo constituyen ahora Jaap Mansfeld, David T. Runia, *Aëtiana. The Method and Intellectual Contex of a Doxographer*, vol. I; *The Sourcers*, Leyde, Brill, 1997; vol. II, 1-2: *The Compendium*, Leyde, Brill, 2009; vol. III: *Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, Leyde, Brill, 2009.

él no llega a su fin el itinerario de Diels. Porque la doxografía no es para Diels el fin de la doxografía. Los *Doxographi Græci* de 1879 son el medio o el instrumento de una compilación más próxima aún al origen: los *Fragments des Présocratiques*, publicado por Diels en 1905, que constituye en todo momento nuestra Biblia presocrática y cuyas reconstrucciones, empezando por la de Kranz, se efectúan tan solo al margen. Las dos se encajan con exactitud: se extraerá por ejemplo de la página que antecede, en la que se comparan pasajes concernientes a las opiniones de Tales –y más allá de la reconstrucción de la frase y de la sistemática teofrastianas–, lo que debió de haber dicho Tales, lo que en verdad dijo. Y los *Fragments des Présocratiques* recogerán estas reconstrucciones en un capítulo, «Tales», en el que se podrán distinguir los fragmentos A, que remiten a testimonios, y los fragmentos B, la letra misma de los dichos de Tales: las citas certificadas exactas del gran presocrático.

Esta es para nosotros la arquitectura de la filosofía presocrática. Es incluso la construcción modélica para nuestro conocimiento de todas las obras perdidas, es decir, reencontradas.

Comprendamos que la doxografía funciona de pérdida en pérdida. Para establecer una identidad, por más piel de zapa que sea, importa perder todo aquello que diverge. La función de la «fuentea-divinación», esa brujería de adivino, es armar la cadena adivinatoria: Plutarco/Estobeo: «Aecio: "*Vetusta Placita*: 'Teofrasto'"». No tenemos sino a Plutarco y Estobeo, que retomaban a Aecio, quien retomaba los *Vetusta Placita*, inspirados tal vez en Teofrasto. Y he aquí que Teofrasto citaba a Tales. Como si la aparición de un eslabón nuevo signara en ese mismo instante la pérdida del que lo precedía.

Comprendamos también, y evidentemente todo esto está relacionado, que el ideal de Diels, el ideal de la doxografía que él fabrica, es el copista: el modelo es siempre la exactitud de la repetición. Para el filólogo Diels, la doxografía es una repetición de informaciones cuyo valor depende –exactamente como el de un manuscrito– de la proximidad al origen y de la neutralidad o la eliminación de los intermediarios.

Borges daba en el clavo: la erudición es la forma moderna de lo fantástico.

LA EXACTITUD LITERAL

El fin último es, por lo tanto, la extracción de citas. Pero sucede algo terrible: la cita es inasignable. ¿Cómo poner las comillas? Las comillas no existen en griego, a falta, sin duda, de una impresora Guillaume (Guillaume, epónimo de «*guillemets*», «comillas») que las ponga; aunque, más radicalmente, a causa de las costumbres antiguas en materia de citas. La cita es jurídicamente una apropiación, y la frase citada –si aún podemos decirlo así– es modificable, cortable y suturable a discreción para que su sintaxis y hasta su sentido concuerden con el contexto, que impone su derecho leonino. Toda la literatura griega es palimpséstica, todo texto es un texto de textos, empezando por el texto-origen propuesto por Heidegger, el *Poema* de Parménides, que recoge en su médula misma, a la hora de describir la esfera del Ser, las propias palabras de que se sirve Homero en *La Odisea* para describir a Ulises pasando frente a las Sirenas atado a su mástil.[15] «La mano y su dedo índice deben de estar en alguna parte. A menudo una sola partícula es una indicación de cita oculta. Pero ciertamente debemos primero habernos trasladado a la misma esfera que el que discurre»:[16] Schleiermacher destaca hasta qué punto la cita es deudora entonces, no de una filología positiva, sino de la historia del arte.

Diels opta por poner las comillas *nominatim*,[17] donde aparece el nombre. Sin embargo, bien pensado, la única certeza, local, es la inversa: donde el nombre aparece, las comillas no tienen cabida. *Nominatim*: cuando en las *Doxographi Græci* se lee «Teofrasto dice que...», «como le parece a Teofrasto», o cuando en los *Fragments des Présocratiques* se lee «Tales afirma que», sabemos que estas pocas palabras no son de Teofrasto ni de Tales, a menos que de vez en cuando hayan tenido una escritura tipo César. En síntesis, quien decide es Diels. La diferencia en sus dos obras entre caracteres muy juntos y caracteres menos juntos involucra la historia entera

15. Véase B. Cassin, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?, op. cit.*, págs. 53-64.

16. Friedrich Schleiermacher, *L'Herméneutique générale, 1809-1810*, trad. Christian Berner, París, Le Cerf/PUL, 1987, pág. 97.

17. H. Diels, «Prolégomènes», *op. cit.*, pág. 132.

de la filosofía y su propia historia. En caracteres muy juntos, los errores, las interpretaciones tendenciosas, tardías, que son otras tantas glosas de los citadores. En cambio, las bruscas irrupciones de caracteres menos juntos son el equivalente de las comillas y propias de las citas. El Diels de los *Doxographi* lo declara sin más ni más: todo pasaje admirable (*quanta est rerum gravitas, ordinis concinnitas, iudicii sagacitas*) huele muy fuerte y pronto a Teofrasto (*nec fieri potest quin illico Theophrasti quasi quendam saporem sentias*).[18] Como se advierte, el único criterio del origen es la excelencia. El único criterio de la excelencia es el juicio de Diels. Y el juicio de Diels es en suma, quién sabe, muchas cosas.

La doxografía es, por lo tanto, el objeto filológico que responde al ideal de una transmisión integral a través de la repetición pura. El doxógrafo ideal no se distingue del copista ideal, quien por su parte nunca es otra cosa que un perfecto impresor cuya única máquina es una mano adecuada. Gracias a esto, le basta al filólogo con ser simple lector y hasta ni miope ni excesivamente puntilloso, como lo exigía Nietzsche. El cambio de mano produce una copia, la reiteración doxográfica produce una cita. Pero en la transmisión efectiva la letra es defectuosa y la cita inexacta y hasta nula. La doxografía construida por Diels es un fantasma, una ficción: precio que se paga por la voluntad de apropiarse del origen, Teofrasto o Tales, primeros labios.

Para descargo de Diels, preciso es reconocer que la propia doxografía induce por sí sola este tipo de equivocaciones. Es bien cierto que se presenta como una compilación, como un tesoro en el que todo está consignado y conservado para la posteridad. Ello resulta particularmente perceptible en el mayor monumento doxográfico conservado, Diógenes Laercio. Para fijar las ideas, digamos que la doxografía presenta dos grandes tipos: el reconstruido por Diels, que remite a Teofrasto y concierne en primer lugar a los dichos, las tesis y los sistemas: a las «opiniones», gran proveedor de fragmentos B; y la tendencia biográfica, que trata ante todo de las «vidas», proveedor de fragmentos A o testimonios (pero que sin duda filtra también opiniones), y del que Diógenes Laercio constituye el ejemplo más luminoso.

18. H. Diels, «Prolégomènes», *op. cit.*, pág. 163.

Así como con Diels aprendemos lo que es una cita, o más bien lo que ella no es, con Diógenes Laercio aprendemos lo que es un hecho, un hecho doxográfico: al igual que una cita, este hecho es una ficción significante y es, para decirlo exactamente, la reificación de un sentido.

Se acusa siempre a Diógenes Laercio de no pensar, de demorarse en anécdotas y bromas. De suerte que el prologuista y traductor de Diógenes Laercio, Robert Genaille –hace unos diez años su trabajo fue felizmente sustituido por una nueva edición–, se permitía presentar la obra del siguiente modo:

> [La obra de Diógenes Laercio presenta] defectos en la proporción y en la regularidad. No hay, para cada biografía, una dosificación exacta entre el estudio de la vida, el de las ideas y la recordación de las agudezas... El lugar preponderante le es concedido a las anécdotas; junto con las agudezas, componen lo esencial de la biografía de los Siete Sabios, cosa que no se le puede criticar por cuanto todo lo que se sabe de ellos es legendario. Pero unas y otras tienen también un lugar preferente en el estudio de los cirenaicos, los cínicos y los escépticos, filósofos cuyas ideas nos interesarían más.[19]

Al lado de lo cual, Lacan escribe: «La anécdota aquí como en otras partes disimula la estructura».[20] ¡Salta a la vista que hay que entender a Diógenes Laercio a la manera de Lacan!

Tomemos por ejemplo la vida de Tales. Tales es aquel de quien la página de Diels nos proporcionaba las citas. Ahora su vida, por Diógenes Laercio. No hay la menor pizca de anécdota –que en verdad debe escucharse como el relato de un sueño– que no sea ficción significante. A todas luces, Tales no es más que el sujeto de la enunciación «agua». «Él supuso que el principio de todas las cosas era el

19. Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. Robert Genaille, París, Garnier Flammarion, 1965, t. I, Prólogo, pág. 16. Compárese con D. Laërce, *Vies et doctrines des philosophes ilustres*, Marie-Odile Goulet-Cazé (dir.), París, Librairie générale française, col. «La Pochothèque», 1999.

20. J. Lacan, «Situation de la psychanalyse en 1956», en *Écrits, op. cit.*, pág. 474 [«Situación del psicoanálisis en 1956», en *Escritos 1, op. cit.*, pág. 456].

agua.»[21] Con lo cual se alaba a Tales por todos los objetos preciosos hallados en el agua: un trípode, por ejemplo, recogido en las redes de los pescadores milesianos, pasa de mano en mano hasta llegar a él como su único destinatario posible. Todo el mundo conoce la historia de Tales, quien sale de su casa para contemplar a los astros y cae en un agujero, el célebre «pozo» del *Teéteto* de Platón, con la risueña sirvienta tracia que, las manos sobre las caderas, mira desde arriba al filósofo incapaz de saber dónde está apoyando los pies. Se sabe menos cómo se venga Tales: inventando el capitalismo. Gracias a sus conocimientos astronómicos, prevé que no lloverá y que la cosecha de olivas será abundante; acapara entonces todos los lagares fuera de temporada para, llegado el momento, rentarlos al precio que se le ocurra; al inventar a la vez el monopolio y la crematística, demuestra, dice Aristóteles, que «les es fácil a los filósofos enriquecerse cuando quieren, pero no es ese el objeto de su celo».[22] Él hizo dinero con la meteorología y la higrometría.

¿Y sabemos cómo murió? Murió de debilidad mirando los juegos gimnásticos porque tenía demasiado calor y demasiada sed. Mi conclusión es que el nombre Tales es la arruga doxográfica en la superficie del agua. Podemos decir, a elección, que es un puro nombre propio o que se vuelve nombre común –como justamente «Homero»– y pierde entonces la virtud de identificar –de identificar tan solo a uno– con certeza. Resulta a un tiempo normal y de destacar que todas las doxografías, todas las vidas compuestas por Diógenes Laercio, terminan con una lista de homónimos. Imaginemos que la vida de Lacan por Élisabeth Roudinesco terminara con una lista de homónimos: habría rivalizado entonces con un *bios* doxográfico.

Esto en cuanto a lo que es una anécdota. Lo mismo sucede con todo lo que nuestro intrépido prologuista le reprochaba: carecer de espíritu crítico, no indagar acerca de dónde está la verdad, contentarse con yuxtaponer sin el menor escrúpulo tradiciones heterogéneas y contradictorias: Fulano dice que Xenófanes es hijo de Mengano, pero según Mengano es hijo de Zutano, nacido antes

21. D. Laercio, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, *op. cit.*, I, 27.

22. Aristóteles, *Política*, I, 11, 1259 a 6-23; *cf.* Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141 b.

de Parménides, después de Parménides, etc. Porque todo esto implica, cada vez, una interpretación de la filiación, por ejemplo cierta relación doctrinal con el eleatismo. El hecho, fecha de nacimiento, no es un hecho sino el resto de una operación compleja: la reificación de un sentido. No hay que tratarlo de manera cronológica, histórica, positiva, sino entenderlo como una ficción, como una interpretación, e incluso como una interpretación de interpretación, e interpretarlo. Así, las versiones diferentes de una misma vida o de una misma doctrina, tanto dentro de un mismo texto como de un texto a otro, no son más que avatares inherentes a la pérdida de información y *lapsi* de desatentos cuando avatar y lapsus son tomados por los síntomas que son. Y seguro que en toda la doxografía no hay una sola línea que no deba leerse desde esta óptica.

Para concluir en cuanto a la doxografía y empezar con Lacan, la definición más exacta de la doxografía es, a mi modo de ver, la de un proceso de cita generalizada. El verbo doxográfico por excelencia –ya lo hice notar– es *phesin*, «dice él», «dicen que», «Fulano dice que...», o «¿se dice?». Ahora bien, la raíz del verbo *phanai* es **bha–*, que designa, como dice Benveniste, «específicamente la palabra con independencia de quien la profiere, y no en tanto que significa, sino en tanto existe».[23] *Phanai*, a diferencia de *legein*, por ejemplo, que quiere decir «querer decir», borra al sujeto hablante y borra la intención significante, para dejar que solo subsista la «repetición de la fórmula». Es el verbo que permite escribir la palabra dicha, borrando la, al menos, doble enunciación, la del doxografiante y la del doxografiado –o de la cadena de los doxógrafos–, tras la identidad literal del enunciado. El enunciado acaba siendo escrito con la escritura huérfana que le describe Sócrates a Fedro, huérfana, o sea, correspondiente a una filiación desvanecida, escritura cuyo único garante o asegurador es ella misma.

Se trata de una cita generalizada en el sentido de que en ella está virtualmente ausente cualquier sujeto, actual o no: es el decir, en cuanto lo tiene todo para ser escrito pues el sujeto no está en él. La cita, *phesin*, dice él, surge de este modo como un *ersatz* de la formalización, como el sustituto de una escritura formal.

23. Émile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Minuit, 1970, t. II, pág. 133.

Ahora bien, la verdad ya no está sostenida entonces por nadie. El sentido original no se encuentra disponible en la letra, aunque tampoco en ninguna otra parte. Por esto la cita debe ser transmitida literalmente: no vale nada, pero nada valdrá nunca como ella. Las dos características de la doxografía, pretensión de exactitud literal y manipulación infinita del sentido, se sustentan así en su cimentación simultánea. Tal es el *quid* de la doxografía. Tiene resonancia pertinente en cuanto a la transmisión del psicoanálisis lacaniano: la cita en su imposible propio no cesa de arribar al lugar del matema. No porque en el mundo lacaniano haya que habérselas con loros, sino porque lo otro de la cita, a saber, el matema, es más imposible todavía y, sea cual fuere el deseo puesto de manifiesto de Lacan, es quizá menos deseable aún. «Si el psicoanálisis tiene éxito, se extinguirá hasta no ser más que un síntoma olvidado.»[24]

TRANSMISIÓN-FIXIÓN/MATEMA

Entreabramos la caja de Pandora. El conocimiento de la doxografía, ¿qué rasgos de la Escuela fundada y disuelta por Lacan puede destacar? Agruparé las pistas en dos series reunidas bajo un encabezado ya entendido como capital: el de la ficción. Que se escribirá sencillamente con *x*: *fixión*, como lo hace Lacan –*fixion*– en «L'Étourdit» [«El atolondradicho»]. Estas dos series son el estatuto de la enseñanza por un lado, y el estatuto del hecho y de la verdad por el otro.

Comencemos por la enseñanza. Interroguemos primero, partiendo de la doxografía, qué es una Escuela, la «Escuela Freudiana de París». Y para ayudarnos, como contrapunto, tomemos la descripción que de las Escuelas hace Diógenes Laercio en su introducción.

24. J. Lacan, «La Troisième» [1974], VII Congreso de la École Freudienne de París en Roma, conferencia publicada en *Lettres de l'École Freudienne*, 1975, nº 16, págs. 177-203, y recientemente editada por Jacques-Alain Miller en *La Cause freudienne*, nº 79, 2011, págs. 1-33, aquí pág. 18 [«La tercera», en Jaques Lacan, *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires, Manantial, 1988, pág. 85].

Escuela Freudiana de París. «Freudiana», el maestro tiene un maestro; «de París», el lugar se opone a otros lugares. El lugar, entonces: París. Se trata para Lacan de anunciar la diferencia entre la línea francesa y la obediencia anglófona, diferencia explicitada en el preámbulo publicado después del Acta de Fundación.[25] Diógenes Laercio distingue también de entrada dos líneas por su lugar: la jónica y la itálica. Ahora bien, si estas líneas adquieren existencia o sentido, es en relación con maestros. Pasemos entonces al maestro. Cito *Aun*, de rara violencia: «Marx y Lenin, Freud y Lacan no están apareados en el ser. Por la letra que han encontrado en el Otro, proceden en tanto seres de saber, de dos en dos, en un Otro supuesto».[26] Ahora Diógenes Laercio: «La filosofía ha conocido dos orígenes [*arkhai*]: uno que se remonta a Anaximandro y el otro a Pitágoras. Anaximandro había sido oyente de Tales, mientras que el maestro de Pitágoras había sido Ferécides».[27] Observemos: se habla de Anaximandro y de Pitágoras, pero cada uno tuvo un maestro. Diógenes prosigue: «La primera línea fue llamada jónica porque Tales, un jónico, dado que era oriundo de Mileto, fue el maestro de Anaximandro; la otra, itálica, según Pitágoras, porque fue en Italia donde este último ejerció durante más tiempo la filosofía». Observemos, por cómo siguieron los acontecimientos («¿Escuela lacaniana?»), que la línea itálica es denominada según el alumno (Pitágoras, y su lugar: Italia) y no según el maestro (Ferécides).

La identidad de estos *topoi* cumple la función de destacar que el origen de una escuela es al mismo tiempo una ficción de origen. Como decía Lacan en la «Proposición del 9 de octubre de 1967» respecto del artículo de Octave Mannoni y del análisis original: «Lo verdadero original solo puede ser el segundo, por constituir la

25. «Préambule», prólogo al *Annuaire de l'École Freudienne de Paris*, nº 1, 1965, reproducido en J. Lacan, «Acte de fondation», en *Autres Écrits*, *op. cit.*, aquí pág. 237 [«Acto de fundación», en *Otros escritos*, *op. cit.*, pág. 247].

26. J. Lacan, *Encore*, París, Seuil, 1975, pág. 89 [*Aun*, Barcelona, Paidós, 1981, pág. 118].

27. D. Laercio, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Prólogo, 13, trad. M.-O. Goulet-Gazé, *op. cit.*, pág. 73.

repetición que hace del primero un acto, pues es ella la que introduce el *après-coup* propio del tiempo lógico...».[28]

Segunda cuestión: ¿qué se transmite en una escuela, qué pasa en ella de uno a otros? Aquí es preciso partir otra vez de la cita para reflexionar sobre la oscilación entre cita literal y matema.

En lo que atañe a la cita literal, Milner propone, en *La obra clara*,[29] el término *logion*, con el que designa una proposición transmisible caracterizada por la sintaxis más simple posible y su recurrencia; por ejemplo: «El inconsciente está estructurado como un lenguaje». Aquí tenemos algo propio de Lacan, aquí quizá tenemos incluso a Lacan. Lo mismo Tales con «Todo es agua.» Parménides con «Todo es uno.» Protágoras con «El hombre es medida de todas las cosas.» La cita literal es así tributaria del bien-decir, en cuanto este pasa a la posteridad.

El *logion* es relevado por el matema: Milner llama a esto segundo clacisismo lacaniano.[30] Es así en *Aun*: «La formalización matemática es nuestra meta, nuestro ideal. ¿Por qué? Porque solo ella es matema, es decir, transmisible íntegramente».[31] Esta vibración entre cita literal y matema encuentra su punto de oscilación máxima en «El atolondradicho». Cito una frase de «El atolondradicho», aquella en la que aparece justamente el término «fixión»: «Lo no enseñable, lo hice matema con asegurarlo de la fixión de la opinión verdadera, fixión escrita con x, pero no menos venero de equívoco».[32] No es impertinente llamar *doxa* a este no-enseñable íntegramente «fix(ion)ado».* De esto Milner concluirá justamente que las turbulencias institucionales de la Escuela Freudiana no son tributarias de los chismes de corte, sino del propio saber lacaniano,

28. «Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école», en *Autres Écrits*, *op. cit.*, pág. 253 [*Otros escritos*, *op. cit.*, págs. 271-272].

29. Jean-Claude Milner, *L'Œuvre claire*, París, Seuil, 1995 [*La obra clara*, Buenos Aires, Manantial, 1995].

30. *Ibid.*, cap. IV.

31. *J. Lacan, Encore, op. cit.*, pág. 108 [*Aun, op. cit.*, pág. 144].

32. *Id.*, «L'Étourdit», *Scilicet*, nº 4, París, Seuil, 1973, pág. 39 [«El atolondradicho», *Escansión Nueva Serie*, Buenos Aires, Paidós, en *Escansión 1*, 1984, pág. 55].

* Mantener la x en la traducción castellana impide utilizar en su lugar una jota (j) que habría dado, sin el paréntesis, «fijado». El verbo francés

y que disolver la escuela fue también, en determinado momento, disolver el matema: «Mi obstinación en mi vía de matemas».[33] La disolución no tuvo nada de una anécdota. En idioma doxográfico: no hay anécdota. O también: toda anécdota es significante. O también: no hay más que anécdota.

Tercera cuestión respecto de la enseñanza: ¿qué es un maestro?

En toda la doxografía hay clara oscilación entre una presencia real, Sócrates por ejemplo, evocado en su singularidad indefectible, y luego un nombre propio, una simple posición, intercambiable con otras. Según Milner, se tiene así la oposición entre antigüedad y modernidad en lo que concierne a la maestría: «Del mundo antiguo al universo moderno, el nombre de maestro subsiste, por ende, pero a costa de una homonimia. El maestro antiguo era maestro en tanto término insustituible [...] El maestro moderno solo es maestro porque ocupa una posición, en la que es infinitamente sustituible por cualquier otro».[34] En rigor, pienso que la doxografía muestra que también el maestro antiguo se caracteriza, o siempre lo hizo, por esa oscilación entre una presencia hecha de singularidades anecdóticas, significantes y mágicas, y una posición funcional, sustituible de secta a secta. Son estos, pienso, dos aspectos de Lacan: el Lacan del Seminario, su presencia de maestro a discípulo, palabra, sabiduría, sabiduría/locura más allá del saber, y además el maestro sustituible, sujeto supuesto (saber), en su «posición» de maestro («Salomón, [...] el senti-maestro, un tipo como yo»;[35] sustituible-insustituible, incluso, en dos modalidades más íntimas: el Lacan del Seminario, el mejor Gorgias de su época, con Deleuze, Foucault y luego Derrida en próxima rivalidad, y el Lacan psicoanalista, único en cada transferencia, pero presto a caer como un objeto *a* entre otros.

---

fixer significa, justamente, «fijar». La «x» introducida por Lacan posibilita en francés el juego de similitud fónica con el grupo «*ct*» de «*fiction*», «ficción» (n. de t.).

33. *Id.*, «Lettre de dissolution» [1980], en *Autres Écrits*, *op. cit.*, pág. 318 [«Carta de disolución», en *Otros escritos*, *op. cit.*, pág. 338].

34. J.-C. Milner, *L'Œuvre claire, op. cit.*, pág. 125 [*La obra clara*, *op. cit.*, págs. 131-132].

35. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 104 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 139], citado por J.-C. Milner, *L'Œuvre claire*, *op. cit.*, pág. 128 [*La obra clara*, *op. cit.*, pág. 134].

Por fin, última cuestión de enseñanza: ¿qué es ser miembro de una escuela? En la Escuela Freudiana, exactamente como en la doxografía, se observa una oscilación y hasta una negociación entre secta y diadoquías. Secta: tal es el efecto Bourbaki de Lacan. «Que se haya preferido elegir el nombre de Escuela al de Sociedad o Instituto se debe [...] a un elemento no trivial de la doctrina»:[36] efecto Bourbaki como virtud del anonimato intelectual colectivo. Por el contrario, las diadoquías ponen en escena, con los generales de Alejandro, una sucesión de nombres propios y narcisismos que conduce a problemas de sucesión envenenados, en el sentido mortífero del término. De ahí el juego eminentemente doxográfico explorado por Milner entre lo esotérico y lo exotérico, entre lo hablado, lo escrito y lo transcripto. Una vez más, lo que hay de nuevo, de moderno, como en el arte, es exactamente la toma de conciencia, manera de retomar y de re-presentar mediante palabras, con la que se indica una antiquísima y sempiterna estructura a fin de hacer posible su explotación.

La otra pista, ligada al estatuto del hecho y al estatuto de la verdad, es tan masiva que servirá a la vez de culminación y de apertura.

La doxografía es el revelador de la *dicho-mansión* [*dit-mension*] del hecho bajo sus dos aspectos complementariamente lacanoides: por un lado, el hecho es un *factum*, una fabricación, una ficción; por el otro, esta ficción es discursiva, es un efecto de significante, y es significante ella misma, eficaz, productora de efectos.

El punto culminante de la conjunción «doxáltica» es la relación con la repetición: la circunstancia de que, en la dicho-mansión, se trata de comillas. Serviría aquí «La carta robada», que insiste en el triple filtro subjetivo de la narración: narración por el amigo de Dupin del relato con el cual el prefecto hace conocer a Dupin la información que le ha dado la Reina... Estamos en Diels, ¡*Doxographi Græci*! «La carta robada», puro significante, automatismo de repetición: «La verdad revela en él su ordenamiento de ficción».[37] «Y el paréntesis redoblado es fundamental. Lo

36. J.-C. Milner, *ibid.*, pág. 128 [*ibid.*, pág. 134].

37. J. Lacan, «Séminaire sur "La lettre volée"», en *Écrits*, *op. cit.*, pág. 17; luego pág. 54; luego pág. 44 [«Seminario sobre "La carta robada"», en *Escritos 1*, *op. cit.*, pág. 11; luego pág. 48; luego pág. 38].

llamaremos comillas». Es aquí, añade, donde «asoma la cuestión de la transmisión de la experiencia psicoanalítica». Y es de este modo como la doxografía trabaja «La carta robada».

Aun lo explicita a propósito de los Evangelios, que cuentan «la historieta, el anecdotario de Cristo», la historia de un hombre que se designó como Hijo del Hombre: «Escriben de modo tal que no hay en ellos un solo hecho que no sea discutible – Dios sabe, desde luego, cuánta gente ha mordido ese anzuelo. Pero, aún así, son textos que alcanzan el corazón de la verdad, la verdad como tal, y hasta abarcan el hecho, enunciado por mí, de que solo puede decírsela a medias. [...] Enuncié que la verdad es la *dicho-mansión*, la mansión del dicho. [...] Para minorar la verdad como se merece debe haberse entrado en el discurso analítico».[38] Se ha abierto la caja de Pandora: ¿encontramos en ella lo que esperábamos?

¿Cómo transmitir? La respuesta de un doxógrafo admirador de Lacan, o de un lacaniano admirador de la doxografía, es: por fixión. Tal es el momento incorregiblemente doxográfico-lenguajero de la transmisión lacaniana. El destino normal de los matemas, de los que no se sabe qué quieren decir, es necesitar del lenguaje para transmitirse: «Lo cual vuelve cojitranco todo el asunto». ¿Por qué la formalización matemática, única que se transmite integralmente, sería (aún) nuestra meta, nuestro ideal, mientras que para transmitirse y para subsistir le hace falta «la lengua que uso»? La «objeción» («ninguna formalización de la lengua es transmisible sin el uso de la lengua misma») invita, en todo caso, a volverse hacia el uso de la lengua misma.

Minoremos, pues, la verdad como ella lo merece.

38. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, págs. 97-98; luego pág. 100; luego pág. 108 [*Aun*, *op. cit.*, págs. 130-131; luego 134; luego 144].

SEGUNDA PARTE

La presencia del sofista en nuestra época

Tengo el sentimiento de que el lenguaje es verdaderamente aquello que solo puede avanzar torciéndose y enrollándose, contorsionándose de una manera de la que, después de todo, no puedo negar que doy aquí el ejemplo. No vayan a creer que al recoger el guante por él [...] lo hago por puro gusto. Preferiría que fuera menos tortuoso.

JACQUES LACAN, «La tercera»

MYTHOS/LOGOS: LOS PRESOCRÁTICOS Y EL «LARGO RODEO ARISTOTÉLICO»

Freud habituó al «psicoanálisis», palabra griega como la que más, a cierta Grecia: la del *mythos*, mito y relato, ficción-fixión, la Grecia de los Trágicos –Edipo, Electra, Antígona– y de su interpretación, con la *Poética* de Aristóteles y su *katharsis*. A través de sus propias lecturas, de sus referencias de la auténtica cultura alemana de fines del siglo XIX y comienzos del XX, Freud encuentra lo que le hace falta en el momento preciso, Eros y Tánatos, el Amor y el Odio de Empédocles. Conoce y se apropia. Sin embargo, una vez más su mundo es, más que el *logos*, el *mythos*, donde filogénesis y Cábala pueden andar: elude con no poca autonomía el corpus platónico-aristotélico, así como en general el de los filósofos. Si conoce el cinismo, la sofística, el estoicismo, el epicureísmo, el escepticismo, es en cuanto títulos para el saber, como erudito. Posee, en suma, a sus clásicos, sutilmente y de larga data, pero no se mide directamente con la filosofía. En los *Escritos*, Lacan hace al respecto un diagnóstico de doble filo: «El análisis, por progresar esencialmente en el no-saber, se liga, en la historia de la ciencia, con su estado de antes de su definición aristotélica y que se llama la dialéctica. Por eso la obra de Freud, por sus referencias platónicas, y aun presocráticas,

da testimonio de ello»:[1] Platón y los presocráticos, pero del lado *mythos*, dialéctica prearistotélica, y no Aristóteles, del lado *logos*.

Es esta una diferencia capital con Lacan, quien no solo se interesa, sino que participa en la filosofía como *logos* y en su historia, tan extensa como inmediata. Lacan es de su época filosófica y contribuye a hacerla, estructural, lógica, lenguajera, discursiva y lingüístico-alambicada. No es que no incite a la más vasta cultura ni que comente *Antígona* o *El Banquete* mucho más que como analista para el análisis. Pero, sea como fuere, es el *logos*, en la amplitud del término revisitado por el análisis, el que pasa al primer plano.

Aristóteles, «el largo rodeo aristotélico», constituye un punto de inflexión: Freud vuelve, dice también Lacan, «a los de antes de Sócrates, a sus ojos los únicos capaces de dar testimonio de lo que él encontraba».[2] Lacan no «vuelve» a nadie, él hace acopio de Aristóteles y apela a filósofos de todo tipo, incluidos los de antes de Sócrates. Pero no son exactamente los mismos presocráticos que los de Freud.

¿Lacan y los presocráticos? Por un lado, Lacan entiende a los presocráticos de Freud más «presocráticamente» aún que este, a través de su escucha heideggeriana; solo que Heidegger lo conduce, no al *mythos*, sino al *logos* presocrático, conectado con el «develamiento» de la *aletheia* y con el alba de la diferencia ontológica. Por el otro lado –y esto forma parte, a mi entender, de su manera fuerte de despabilar la filosofía–, Lacan entiende a ciertos presocráticos de un modo absolutamente diferente de Heidegger; por ejemplo Heráclito: las traducciones-reinterpretaciones del fragmento 93,

1. Jaques Lacan, «Variantes de la cure-type» [1953], en *Écrits*, París, Seuil, 1966, pág. 361 [«Variantes de la cura-tipo», en *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo veintiuno, 14ª ed., 2ª reimp., 1988, pág. 347].

2. «Otros [...], nada tontos, enunciaban que el oráculo no revela ni esconde, *semainei*, sino que hace signo. Era en los tiempos de antes de Sócrates, que no es responsable, aunque fuera histérico, de lo que siguió: el largo rodeo aristotélico. De ahí Freud, al escuchar a los socráticos que mencioné, volvió a los de antes de Sócrates, a sus ojos los únicos capaces de dar testimonio de lo que él encontraba» (J. Lacan, «Introduction à l'édition allemande des *Écrits* [1973], en *Autres Écrits*, París, Seuil, 2001, pág. 558 [«Introducción a la edición alemana de los *Escritos*», en *Otros escritos*, *op. cit.*, pág. 584-585]).

heideggerianamente celebérrimo, ilustran a la perfección el giro lacaniano: Apolo «hace significante».[3] De manera simultánea, Lacan introduce a otros en el circuito, en particular a Demócrito, con quien Heidegger jamás supo qué hacer y que es, a mis ojos, *el* presocrático lacaniano por excelencia. Tanto con Heráclito como con Demócrito, se trata de aquellos que yo denomino «mucho más presocráticos», es decir, presocráticos irreductibles a la interpretación heideggeriana. Son de tal índole que Lacan puede servirse de ellos con fines lacanianos, como paradigmas del significante.

Me interesaré aquí, pues, en el *logos*. El *logos* de los griegos, del que el *mythos* pasa a ser filosóficamente un subconjunto, «lo puede todo»: «La pretensión más ilimitada de poderlo todo, como rétores o como estilistas, atraviesa toda la Antigüedad de una manera para nosotros inconcebible», escribe Nietzsche en su «Curso sobre la historia de la elocuencia griega».[4] «Sofística» es el nombre de esta pretensión. Afirmo por mi parte que los sofistas, de quienes Lacan se sirve muy poco en forma directa,[5] prisionero como está de la etiqueta platónica pese a tomarla a contrapelo, son los presocráti-

3. *Ho anax, hou to manteion esti to en Delphois, oute legei oute kryptei alla semainei* (22 B 93 DK). Veamos otras dos traducciones que difieren significativamente de la ofrecida en la nota precedente: «Parménides estaba equivocado y Heráclito en lo cierto. Ello se signa con el fragmento 93, al enunciar Heráclito *-él no confiesa ni esconde, significa-*, poniendo en su lugar el propio discurso del que manda-, el *príncipe*, el soberano, *que vaticina en Delfos*» (J. Lacan, *Encore* [1973], París, Seuil, 1975, pág. 103 [*Aun*, Barcelona, Paidós, 1981, pág. 139]), donde yo estimo que Heráclito tiene razón contra Parménides, cuando Heidegger los quiere tan parmenídeos al uno como al otro, develadores-originarios. Y la más antigua, que prefiero como la más lacánica: «Del príncipe, de aquel a quien pertenece el lugar de la adivinación, de aquel que está en Delfos, él no dice, no esconde, *hace significante*» (J. Lacan, *Problemas cruciales del psicoanálisis*, 17 de marzo de 1965, las itálicas me pertenecen).

4. Friedrich Nietzsche, *Nietzsches Werke*, Leipzig, Alfred Kröner, 1912, Band XVIII, Philologica, Band II, pág. 201 y sigs., luego pág. 130.

5. Remito, celebrándola, a la tesis defendida -aunque todavía no publicada- por Elisabete Thamer, «*Logologie* et *parlêtre*: sur les rapports entre psychanalyse et sophistique dans l'œuvre de Jaques Lacan» (Paris-Sorbonne, 13 de diciembre de 2008), que incluye en el anexo el inventario de todas las ocurrencias de «sofista» (12) y «sofística» (7) en la obra de Lacan.

cos-maestros en cuanto a la inteligibilidad de los presocráticos no heideggerianos. La discursividad que practican permite esclarecer (no digamos comprender) la de Lacan, o ciertos rasgos decisivos de la de Lacan. Ella esclarece simultáneamente el sentido del largo rodeo aristotélico y la manera en que Lacan lo tramita.

LA PRESENCIA DEL SOFISTA EN NUESTRA ÉPOCA

Al final de «Análisis terminable e interminable», Freud habla del «amor por la verdad», definición clásica de la filosofía, como el propio fundamento de la relación analítica y que «excluye todo engaño y toda ilusión»; tras un punto y aparte, recomienda detenerse un momento, él y nosotros, los lectores, para «asegurarle al analista nuestra simpatía sincera».[6] Analizar es el tercer «oficio imposible», junto con educar y gobernar: en definitiva, tres oficios de filósofos-reyes. Un comentario de *Moisés y la religión monoteísta* confirma la dificultad o la desconfianza: «No se ha demostrado en otros campos que el intelecto humano posea una pituitaria particularmente fina para la verdad, ni que la vida anímica de los hombres muestre una inclinación particular a reconocer la verdad».[7]

«El psicoanalista –señala Lacan por su lado– es la presencia del sofista en nuestra época, pero con otro estatuto.»[8] *Jacques el Sofista* es una glosa de esta frase. Habrá que ver lo que Lacan entiende por el nombre de «sofista», por el de «psicoanalista» (y lo que entiende sobre qué «el psicoanalista» es él mismo), cómo entiende lo que singulariza nuestra época, lo que diferencia los estatutos entre ellos. Por el momento, digamos que el campo compartido por la sofística

6. Sigmund Freud, «L'analyse finie et l'analyse infinie», en *Œuvres complètes*, XX, París, PUF, 2010, pág. 50 [«Análisis terminable e interminable», en *Sigmund Freud. Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997 (5ª reimp.) t. XXIII [La traducción de las citas de Freud incluidas en esta obra se basa en los textos franceses proporcionados por la autora (n. de t.)].

7. *Id.*, *Moïse et le monothéisme*, traducción Anne Berman, París, Gallimard, 1972, pág. 173 [*Moisés y la religión monoteísta*, *op. cit.*, t. XXIII].

8. J. Lacan, *Problèmes cruciaux de la psychanalyse*, 12 may 1965 [*Problemas cruciales del psicoanálisis*, 12 de mayo de 1965].

y el psicoanálisis lacaniano es el discurso en su relación rebelde con el sentido, relación que pasa por el significante y la performance, y por su distancia respecto de la verdad de la filosofía. Nuestra época es la del sujeto del inconsciente que, a diferencia del animal político griego, está ligado a la relación sexual que no hay; pero tanto uno como otro son ante todo seres vivientes que hablan. En cuanto a la alteridad de estatutos emanada de esta diferencia, quizá se la pueda expresar en términos de discurso como lazo social a negociar entre medicina y política, entre goce y dominio. En cualquier caso, de discurso se tratará a lo largo de todo este libro.

¿Filósofo/sofista? «Se sabe muy bien que "para los filósofos la cuestión siempre ha sido más flexible y más patética [...] quieren salvar la verdad"».[9] Seamos sensibles a los matices: Freud desborda de caritativa simpatía por el filósofo que por su parte (no) es, y que (le) es «imposible» ser. Lacan lee en *El sofista*, en el abrazo del sofista y Platón, «la palpitación actual, presente, en la historia, del psicoanalista mismo».[10] Freud el partero ironiza, y Jacques el Sofista filosofistiza.[11]

Digo Jacques el Sofista para evocar, claro, a *Jacques el Fatalista*: «Si olvidamos esta relación que hay entre el análisis y lo que llaman el destino, esa especie de ocaso que es del orden de la figura –en el sentido en que se emplea este término para decir *figura del destino* como se dice también *figura de la retórica*–, ello significa simplemente que olvidamos los orígenes del análisis, porque sin esta relación el análisis no hubiera podido dar ni un paso siquiera».[12] Jacques el psicoanalista es, por lo tanto, fatalista, con la retórica en juego, que constituye también apuesta entre sofística y filosofía.

Sea como fuere, a quien conocí en la rue d'Ulm, en una sala Dussane desbordante, de bullente murmullo, de pronto más que

9. *Id.*, *L'Envers de la psychanalyse* [1969-1970], París, Seuil, 1991, pág. 71 [*El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1992, pág. 66].

10. J. Lacan, *Problèmes cruciaux de la psychanalyse*, 12 may 1965 [*Problemas cruciales del psicoanálisis*, 12 de mayo de 1965].

11. Expresión de Novalis en sus «Fragments logologiques», en *Œuvres complètes*, trad. Armel Guerne, París, Gallimard, 1951, nº 15, pág. 51.

12. J. Lacan, *Le Transfert* [1960-1961], París, Seuil, 2001, pág. 376 [*La transferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2003, pág. 356].

silenciosa,[13] fue primero a Jacques el Sofista presente en directo y arrastrando tras él una multitud, una corte, un *ballet* de jóvenes y menos jóvenes deleitados con las *epideixis*, los seminarios-performance, improvisados o no. Efectos de moda, amores locos, odioenamoraciones [*hainamorations*]. El bullente murmullo de la voz que se estira y se refrena, audible inaudible a la manera de Delphine Seyrig, tuvo que ser escrito por Sócrates al comienzo del *Protágoras* y mejor aún por Filóstrato en *Vidas de los sofistas.*[14]

Lacan filosofistiza cuando enseña el psicoanálisis: es un Gorgias que se ve a sí mismo en Sócrates, en la dialéctica prearistotélica del dos a dos, porque ve a Sócrates como analista: Sócrates, «perfecto histérico [...] una suerte de prefiguración del analista. Si hubiese pedido dinero por eso [...] habría sido analista, antes de la letra [*avant la lettre*] freudiana. ¡Un genio, vaya!»[15] Analista, salvo el pago, que no es poca cosa, como veremos con el *logos-pharmakon*. Con la didáctica que asegura el vínculo entre la *epideixis* y la cacería de jóvenes ricos. Agreguemos, ya que estamos en los signos exteriores, las dos diferencias específicas que se han indicado regularmente desde Platón a Hegel: Sócrates un ateniense/Gorgias un extranjero, Sócrates un muerto por lo que dice/Gorgias un vivo por lo que dice. Lacan entonces, una vez del lado Sócrates, otra del lado Gorgias: anverso y reverso de la misma hoja de papel. Punto en el que reaparece la cuestión planteada en el prólogo en cuanto a la relación entre el discurso de Lacan, maestro de Escuela, y la verbalización o el silencio del Lacan analista. El vínculo «lógico» entre ambos, entre la performance de los seminarios u otras como *Televisión* («hacer de payaso», dice Lacan de su prestación), y el dos a dos vectorizado de la pareja analítica, es que al maestro/analista se le supone saber. Esta suposición, que constituye el nervio del semblante, semblante nervio del discurso, lleva a tomarlo todo del lado Gorgias, del que Sócrates es el reverso desuponiente desupuesto.

13. Lo mismo que en Saint-Anne, «se notaba allí cierto sello de toxicomanía y de homosexualidad» (J. Lacan, *L'Envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, pág. 26 [*El reverso del psicoanálisis*, *op. cit.*, pág. 24].

14. Véase *infra*, pág. 61, nota 48; págs. 73-77; pág. 132.

15. J. Lacan, «Joyce le symptôme» [1975], en *Autres Écrits*, *op. cit.*, pág. 569 [«Joyce el síntoma, en *Otros escritos*, *op. cit.*, págs. 595-596].

De Freud a Lacan, se habrá pasado decididamente del amor por la verdad al discurso de la verdad («Yo, la Verdad, hablo»), la verdad *semi*-dicha, de acuerdo, pero de todas maneras *dicha*, fixionada por el decir que la produce como efecto lateral.

En ese mismo seminario del 12 de mayo de 1965, tras mencionar la «presencia del sofista», Lacan lanza dos seudópodos, uno contra el «positivismo lógico» que va a «buscar el *meaning of meaning*» para «precaverse de las sorpresas de la conjunción significante»; el otro para señalar la diferencia capital con el mundo griego: «De pronto me di un golpe en la frente diciendo: "Es que no hay palabra griega que designe el sexo"».[16] La diferencia de «estatuto» entre sofista y psicoanalista, y el punto de impacto de «nuestra época» deben ser buscados aquí: «Se sabe por qué los sofistas operaban a la vez con tanta fuerza y también sin saber por qué. Lo de tanta fuerza se basa en esto que nos enseña el análisis: que en la raíz de cualquier díada está la díada sexual, lo masculino y lo femenino». Lo que se encuentra en juego es, precisamente, la relación entre sentido y sexo, y la manera adecuada de considerarla es la sorpresa del significante.

Volveremos sobre este punto. Sin embargo, permítanme entretenerme un poco operando de manera concéntrico-deductiva, haciendo círculos en el agua. Iré de efecto del *logos* a efecto del *logos* partiendo del borde externo, bastante poco lacaniano, y avanzaré hacia el punto de impacto: cómo uno (en él, de él) se ocupa; luego cómo uno (en él, de él) significa; luego cómo uno (*hi, han*) goza –siempre sin ahorrar al lector las digresiones turísticas de la visita guiada a una Grecia que pocos conocen.

¿DE QUÉ ES EL NOMBRE, COMO SE DICE, LA SOFÍSTICA?

Lacan, pues, a diferencia de Freud, y en relación con el psicoanalista, habla frontalmente de sofista y de sofística. Ahora bien, no

16. Cuestión que realmente le preocupa porque el 11 de febrero de 1970 vuelve a preguntarse: «De pronto me pregunté: pero ¿cómo se dice *sexo* en griego?» (J. Lacan, *L'Envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, pág. 85 [*El reverso del psicoanálisis*, *op. cit.*, pág. 79]).

cabe duda de que tanto él como nosotros utilizamos estos términos sin estar absolutamente seguros de lo que quieren decir, como loros platonicoides. Porque Lacan recibe su conocimiento de primera mano, mejor dicho, en este caso de segunda, de Platón y de *El sofista* de Platón, y no del *Gorgias*, el *Protágoras* o el *Teéteto* –que, hasta donde sé, prácticamente no cita–. «Yo, durante estas pseudovacaciones, me devané los sesos con *El sofista*. Debo ser, probablemente, demasiado sofista como para que me interese. Debe haber algo ahí que me frena. No lo aprecio. Nos faltan algunas cosas para apreciarlo. Nos falta saber qué era el sofista en esa época. Nos falta el peso de la cosa.»[17] De modo que, para llegar a captar la *presencia* del sofista en nuestra época, me parece indispensable reinyectar aquí ciertos textos de los propios sofistas (me limitaré a Gorgias, un poco del *Tratado del no-ser* y un poco del *Elogio de Helena*, que hubiese sido mejor leerle a Lacan).

Me parece no menos indispensable incluir en la maleta a alguien más que a Platón, esto es, a Aristóteles. Platón es el *alter ego* oficial de Lacan, con transferencia, *eidos* y matema: Platón, según Lacan, era lacaniano.[18] Aristóteles, en cambio, seguro que no. Más allá del interés de sus hallazgos lógicos y más allá del afecto que Lacan le reserva (*Aun* puede leerse también como un largo homenaje muy diversificado), Aristóteles es, como veremos, estructuralmente un adversario. Se diría que Freud, quien flirtea con el amor por la verdad y se compadece largamente del analista-rey, es aristotélico, más aristotélico que Lacan, y se diría que Lacan, quien soporta el discurso de la verdad y no cesa de aceptar ser supuesto saber, es platónico, más platónico que Freud. Pero como es un Platón/

17. J. Lacan, «La Troisième» [1974], en Lettres de l'École Freudienne, 1975, nº 16, pág. 12 [«La tercera», op. cit., pág. 76].

18. «*Eidos*, que se traduce impropiamente por *forma*, es algo que nos promete ya la delimitación de lo que deja un hiato en el decir. En otros términos, a decir verdad, Platón era lacaniano. Naturalmente, él no podía saberlo. Además era un poco débil, lo cual no facilita las cosas, aunque seguramente lo ayudó. Llamo debilidad mental al hecho de ser un ser hablante que no está sólidamente instalado en un discurso. Eso es lo valioso del débil» (J. Lacan, *...ou pire* [1972], París, Seuil, 2011, pág. 131 [*... o peor*, Buenos Aires, Paidós, 2012, págs. 128-129]).

Lacan según Aristóteles, según Nietzsche y no reducible a Badiou, se muestra decididamente sofista.

Puesto que hoy somos aristotélicos, y puesto que con la leche de nuestra madre chupamos la decisión del sentido, la «sofística» tiene necesidad de ser definida. Partamos de la definición dada por el *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande, que sigue siendo la Biblia de los aprendices de filósofos franceses. Su honestidad vale el rodeo.

> Sofística, sust.
> A. Conjunto de doctrinas o, más precisamente, actitud intelectual común de los principales sofistas griegos (Protágoras, Gorgias, Pródico, Hippias, etc.).
> B. (Nombre común.) Se dice de una filosofía de razonamiento verbal, carente de solidez y seriedad.[19]

Sentido A/sentido B. He aquí la sofística tironeada entre dos definiciones. La sofística se singulariza por ser, como hecho de historia, un efecto de estructura: «sofística» es un concepto filosófico cuyo modelo lo suministra, sin duda, la práctica real de aquellos que se han llamado y a los que se ha llamado sofistas, pero que sirve para designar, en filosofía, una de las modalidades posibles del no-filosofar. La definición B se vuelve tan magistral como misteriosa para designar intemporalmente la sofística, nombre común, como «una filosofía de *razonamiento verbal*, carente de solidez y seriedad». ¡Sigan ustedes mi mirada de libro negro!

El punto de soldadura platónico consiste en fundir la sofística como realidad histórica con el artefacto antifilosófico producido por la filosofía. El sofista es el *alter ego* negativo del filósofo, su otro malo. Ambos se parecen, desde el comentario del Extranjero en *El sofista*, «como el lobo se parece al perro, lo más salvaje a lo más domesticado».[20] Pero no sabemos, en la letra del propio texto, quién es el lobo y quién el perro: el punto de ironía sofístico-platónico es mostrar el modo en que, apenas asignada, la identidad-tentetieso

19. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, PUF [1926] 2010.
20. Platón, *El sofista*, 231 a.

se viene abajo. Si se va a medir la sofística con la vara del ser, de la verdad y del bien, se la condenará por seudofilosofía: filosofía de las apariencias y apariencia de la filosofía, «toda ilusión y todo engaño», dirá Freud. Mediante lo cual, y esto es sin duda lo que aflora en *El sofista* para desquiciar su estricta organización, el artefacto es a su vez productor de filosofía.

UNA ESCUCHA SOFÍSTICO-ANALÍTICA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: PERFORMANCE Y HOMONIMIA

El sofista tiene la particularidad (y en esto Sócrates es sofístico) de oír: «Los oídos le sirven de ojos»[21] («Te parecerá alguien que para nada tiene ojos», dice Platón en *El sofista*). No se cansa de tomarle al otro la palabra, incluso de tomarlo al pie de la letra, obligando al filósofo a prestarse oídos a sí mismo.

La filosofía es hija del asombro y, como dice la primera frase de la *Metafísica*, «todos los hombres desean naturalmente saber». No obstante, «los que se preguntan si se debe o no honrar a los dioses y amar a los padres necesitan tan solo un buen correctivo, y los que se preguntan si la nieve es o no blanca no tienen más que mirar».[22] El sofista exagera: puesto que nada se adquiere sino el decir del otro, él, como Protágoras o Antifón, hace siempre una pregunta de más, extrae siempre una consecuencia de más. Esta insolencia o esta indecencia logra poner a la filosofía literalmente fuera de sí misma, obliga al amor por la sabiduría a transgredir los límites que este amor se asigna y a realizar cierto número de gestos –sacar el bastón– que no son del mismo orden que el resto de su marcha: la sofística es realmente un operador de delimitación de la filosofía. Extraer todas las consecuencias –aquellas que hacen saltar los ojos– y tomar a la letra constituyen un solo y mismo gesto: «La carta robada», todo Lacan y –aunque me estoy adelantando– todo análisis dan testimonio de ello. El psicoanálisis operador de delimitación: se lo podrá decir del de Freud por su calidad de revolución subjetiva del amor-propio a la manera de Copérnico y Darwin, con

21. Himère, *Discours X*, «Que les oreilles vous servent d'yeux».
22. Aristóteles, *Tópicos*, I, 105 a 5-7.

el que Freud se compara, así como del de Lacan en cuanto género de discurso, a la audacia de la antifilosofía.

Permítanme lo que solo en apariencia es una digresión. Estoy persuadida de que toda la historia de la filosofía, doctrinal, se beneficia de ser escuchada-interpretada con ese oído obstinado y sin concesiones, filología *stricto sensu* no exenta de vínculos con la atención flotante. Este método de «al pie de la letra» no es meramente formal: creo francamente que, al tomar así la letra, se introduce uno en lo que Lacan llama el «agujero del apuntador».[23*] El oído difuso e insistente –y si es de un sofista, insolente– permite escuchar a contrapelo, o sea, precisamente con toda exactitud y en el buen sentido. Lo que en otro tiempo llamé «historia sofística de la filosofía» es quizá, tanto como una historia contada del lado de la puta (Benjamin), una historia oída del lado del analista. Esto vale particularmente para la filosofía griega, que es, por esencia y devoción, toda ella palimpséstica, transida como está de citas invisibles y resemantizaciones homónimas. El ejemplo de la palabra «dialéctica» es claro: hace viajar instantáneamente del dulce diálogo socrático, que atranca y anonada más que ningún otro, a la contemplación suprema de la idea del Bien (la (in)articulación de las dos cosas en Platón mismo, vestigio de vaya a saber qué violenta ironía), en el sentido estrictamente «peirástico» del *organon* aristotélico en el que la dialéctica sirve para distinguir entre los razonamientos correctos y los otros (¡también aquí, qué ironía y qué violencia en la (in)articulación con Platón!), para no hablar de los sentidos estoico, neoplatónico, todo eso con lo que Hegel podrá, en cierto modo performativamente a través de la fenomenología, alimentar su sistema. Se advierte entonces que lo «inconsciente» de la filosofía o del pensamiento no se confunde con lo impensado de

23. En una entrevista con estudiantes de la Yale University, Lacan designa de ese modo «el inconsciente del sujeto» (J. Lacan, «Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines», 24 de noviembre de 1975, *Scilicet*, nº 6/7, París, Seuil, 1976, pág. 32).

* En el original, «*trou du souffleur*», expresión con la que se designa en francés lo que en castellano es la «concha» o «tornavoz» desde la cual, en el teatro, el «apuntador» sopla, *souffle*, al actor su parlamento. La relevancia del término «agujero» a lo largo de la obra, conjuntamente con la recurrente mención del «*trou du souffleur*», aconseja mantener la traducción literal de esta designación (n. de t.).

la diferencia ontológica. Heidegger, de finísima percepción auditiva para captar las reinterpretaciones de las palabras-conceptos-clave, así como su trazado de las trayectorias en semántica historial, en el *Nietzsche*, por ejemplo, es fulgurante. Pero lo que no cesa entonces de faltar es la dicho-mansión de performance, aplastado el caso por caso de la enunciación en la Lengua o en la Dicha [*Dite*] y gobernado de lejos por el Ser.

El paradigma de semejante escucha, atenta a la vez a la performance y a la homonimia, es, a mi juicio, la manera en que Gorgias oye el *Poema* de Parménides en su *Tratado del no-ser*, y en que efectúa el retorno al remitente. Esto basta para desinflar al ser, convirtiendo a Heidegger en tardío síntoma de sordera sublime. Dos puntos de anclaje, pues, muy con los pies sobre la tierra: localizar la performance (que se diga...), y señalar los equívocos. En su *Tratado*, Gorgias re-produce para el no-ser el conjunto de los nudos semánticos y sintácticos que sirvieron para hacer el Ser en el *Poema*. Muestra cómo y mediante qué operaciones intermedias la lengua en acto, que yo llamaría de buen grado el acto de lenguaje por excelencia, hace pasar del famoso *Es* (*esti*) inaugural, verbo en tercera persona del singular del tiempo presente, al sujeto *el ente* (*to eon*), participio sustantivado secretado por el verbo y en lo sucesivo sujeto de la ontología.[24] Se puede traducir *esti* al francés tanto por «*est*» como por «*il est*», «*c'est*», «*il*» o «*ça*» existe, «*il est possible*» y «*c'est le cas*», «*il est vrai que*»:* la explotación de todos estos

24. Me permito remitir otra vez a B. Cassin, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?*, París, Seuil, «Points-bilingues», 1998.

* Las diferencias de estructura entre el francés y el castellano impiden aquí una traducción literal. «*Est*», «es», solo puede aparecer en francés sin anteposición de pronombre cuando la frase le ha puesto ya un sujeto distinto; «*il est*» constituye la forma regular de decir «es», caso en el cual normalmente el pronombre «*il*», «él», no se traduce; «*c'est*» sería, literalmente, otro caso de «es», pero antecedido por un «eso» que normalmente en castellano se omite; «*ça*» es denominación más coloquial para «eso» (o «esto»); «*il est possible*» se dice, en castellano, «es posible», sin pronombre; «*c'est le cas*», «tal es el caso» o «es el caso», nuevo ejemplo de construcción castellana que no requiere necesariamente el sujeto; lo anterior vale para «*il est vrai que*», «es verdad que». Todas ellas, en definitiva, traducciones posibles del *esti* griego (n. de t.).

equívocos forma parte justamente de las operaciones requeridas. Razón por la cual, aun siendo monolingüe (característica de los griegos: «orgullosamente monolingües», según Momigliano), esta historia se sumerge en el espesor de lo que es una lengua, en «la integral de los equívocos» que constituye a una lengua, entre otras cosas. Evoco ya aquí a propósito «El atolondradicho» porque esa escucha sofística de la historia de la filosofía es necesariamente una escucha de las filosofías en lenguas tal como son dichas, es decir, tal como se sumergen en la lalengua de cada lengua.[25] Es la escucha de Gorgias la que vuelve manifiesto que el ser es un efecto del decir, y que la ontología, el decir griego del ser, es aquello mismo que hace del ser un significante. Pero Gorgias no habla de significante. Para qué saber, en verdad, quién fue el primero en entender la ontología, sea de Lacan o de Gorgias, puesto que siempre habrá un sofista que leyó a Lacan y un lacaniano moldeado por la sofística. De todos modos, «la ontología es lo que puso a valer en el lenguaje el empleo de la cópula, aislándola como significante. Detenerse en el verbo *ser* –ese verbo que no tiene siquiera, en el campo completo de la diversidad de las lenguas, un uso que pueda calificarse de universal– producirlo como tal, constituye una acentuación muy arriesgada».[26]

Agreguemos que las secuencias de la historia así escuchada, por más morigeradas que estén, son de un salvajismo absoluto, no menos que las sucesiones emasculantes de la *Teogonía* de Hesíodo. Un solo ejemplo: el Extranjero de *El sofista* propone una *remake* del *Tratado del no-ser* de Gorgias, puro beneficio para Platón por cuanto a la vez vuelve a matar al padre Parménides, ya muerto, y se atribuye su gloria; al hacerlo, desactiva la crítica radical de la ontología como discurso productor del ser en provecho de un

25. «Una lengua entre otras no es otra cosa sino la integral de los equívocos que de su historia persisten en ella» (J. Lacan, «L'Étourdit», *Scilicet*, nº 4, París, Seuil, 1973, pág. 47 [«El atolondradicho», en *Escansión 1*, Buenos Aires, Paidós, 1984, pág. 63]) pasó a ser para mí una frase fetiche, transportada al *Vocabulaire européen des philosophies, dictionnaire des intraduisibles* (París, Seuil/Le Robert, 2004). Véase *infra*, págs. 163-164.

26. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 33 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 42-43].

nuevo discurso ontológico, evidentemente el del propio Platón, en el cual el no-ser puede instalarse como «otro», es decir, como uno de los géneros del Ser: circulen, no hay nada que ver, la forclusión es puro beneficio para la ontología. Platón, gracias al Extranjero, más sofista aún que Gorgias.

En «los surcos de la aletosfera»,[27] Lacan no se niega a ser situado en referencia a Gorgias: «Recuerdo que la primera [referencia] era a Gorgias, de quien supuestamente yo estaría haciendo aquí no sé qué repetición. ¿Por qué no? Pero el inconveniente es que, en boca de la persona que evocaba a ese personaje del que, hoy en día, mal podemos medir la eficacia, se trataba de alguien perteneciente a la historia del pensamiento. Esta vuelta atrás es lo que me parece molesto [...]». Así pues, debemos repensar sofísticamente la «historia del pensamiento» para situar a Lacan en ella, con la idea tal vez, como dice Lacan mismo, de que el pensamiento no es una categoría, sino un afecto, un *pathos* del *logos*.

LOGOLOGÍA: HABLAR POR EL GUSTO DE HABLAR/HABLAR A PURA PÉRDIDA

«De manera general, el lenguaje no es simplemente el campo donde se inscribió en el curso del tiempo el discurso filosófico, sino que resulta ser un campo mucho más rico en recursos.»[28] Por una vez, se trata de «meter algo en la metafísica» en lugar de «abrevar en su comedero».[29] ¿Qué es ese «más»? Podemos partir del asombro de Benveniste ante la singularidad del psicoanálisis, saludado por Lacan como un buen diagnóstico: «¿Qué "lenguaje" es ese que actúa tanto como expresa?».[30] Este asombro tiene su punto

27. J. Lacan, *L'Envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, pág. 175 (20 de mayo de 1970) [*El reverso del psicoanálisis*, *op. cit.*, pág. 161].

28. *Id.*, *Encore*, *op. cit.*, pág. 33 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 42].

29. *Ibid.*, pág. 56 [*ibid.*, pág. 75; se adapta aquí la cita según consta en el texto francés (n. de t.)]

30. Émile Benveniste, «Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne» [1956], *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966, pág. 77.

de partida en el artículo publicado por Freud en 1910, «Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas»: la conciencia del acto de lenguaje y del lenguaje como acto («El enunciado *es* el acto»,[31] así es como define Benveniste el performativo) se liga, pues, de entrada a la homonimia motivada, o sea, a los dos puntos de anclaje de la discursividad sofístico-analítica.

No solo el lenguaje «expresa», es decir, «habla de», dice lo que yo veo, dice lo que es –fenomenología, ontología–. No solo «le habla a», y al hacerlo persuade y hasta cura –he aquí la retórica y la farmacia, quizá primera acción extraterritorial, como vamos a ver, respecto del análisis–. Sino que simplemente «actúa», como performance y no ante todo como descripción o información, ni como dirigido a: es capaz de producir un efecto-mundo –lo que yo llamo, según Novalis, «logología».[32]

> En el fondo, hablar y escribir son una cosa curiosa: la verdadera conversación, el diálogo auténtico es un puro juego de palabras. Es lisa y llanamente asombroso el ridículo error que comete la gente al suponer que habla de las cosas. Todos ignoran, en cambio, que lo propio del lenguaje es ocuparse tan solo de sí mismo. Por eso el lenguaje es un misterio tan maravilloso y tan fecundo: *que alguien hable simplemente por hablar*, es justo entonces cuando expresa las más grandiosas verdades. Pero cuando por el contrario quiere hablar de algo preciso, de inmediato la lengua maliciosa le hace decir los peores dislates, las más grotescas sandeces. De aquí procede el odio que tanta gente seria le tiene al lenguaje. Nota su petulancia y su picardía; pero lo que no nota es que el parloteo sin orden ni concierto y su tan menospreciada dejadez son, justamente, el aspecto infinitamente serio de la lengua.[33]

Este texto, registrado como fragmento 1941 de los «Fragments logologiques», me sirve de trampolín. Ante todo, porque se trata de juego de palabras, de chiste, de parloteo; en suma, de

31. *Id.*, «La philosophie analytique et le langage», *Les études philosophiques*, n° 1, enero-marzo de 1963, reproducido en *Problèmes de linguistique générale*, *op. cit.*, cap. XXIII, pág. 274.

32. Novalis, «Fragments logologiques», en *Œuvres complètes*, t. II, traducción Armel Guerne, París, Gallimard, 1975.

33. Novalis, «Fragments logologiques», *op. cit.*, pág. 86, las itálicas me pertenecen.

la diferencia entre la seriedad de los filósofos y la seriedad de la lengua tal como la sofística y el psicoanálisis incitan a pensarla. La logología nombra el momento en que el discurso es pensado primero con relación a sí mismo y, en términos más lacanianos, la lengua con relación a la lalengua. La considero capaz de designar, a la vez, la discursividad sofística y la psicoanalítica, en todo caso lacanoide. Los sofistas, dice Aristóteles, a quien veremos de cerca, «hablan por hablar», *logou kharin legousin*, para no decir nada, sin necesidad, pero también nada más que por hablar, «por el gusto de hablar». Lacan define el psicoanálisis como Aristóteles la sofística, con una inversión reveladora de los siglos aristotélicos, de la reticencia cristiana hacia lo dionisíaco, de la modernidad de la eficiencia y la comunicación, pero también del curso del deseo, del goce de la pérdida y de la estructura de la transferencia: «El psicoanálisis, esto es, la objetivación de que el ser que habla aún pierde el tiempo hablando: pura pérdida».[34] «Hablar por el gusto de hablar»/«hablar a pura pérdida», es una primera manera de designar el cambio de época y la diferencia de estatuto.

SOFÍSTICA, PSICOANÁLISIS Y ANTIFILOSOFÍA

Lacan, como la sofística, articula en dos tiempos esta reflexión sobre la acción del lenguaje: un tiempo crítico respecto de la filosofía, y un tiempo declarativo en el que se esclarecen algunas fórmulas-clave que forman *logia*.

En los dos textos que me parecen más explícitos desde este punto de vista, *Aun* (1972-1973) y la conferencia del segundo Congreso de Roma (1-11-1974), Lacan va a ocuparse primeramente de Parménides y muy en particular de las dos tesis que fundan la ontología y otorgan al discurso filosófico la fisonomía que tendrá en los siglos venideros. La primera es que «el ser es y el no-ser no es»: «Ahora bien, justamente porque era poeta, Parménides dice lo que tiene que decirnos de la manera menos necia. Si no, que el ser sea y que el no-ser no sea, yo no sé qué les dice eso a ustedes, a mí

34. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 5, 1009 a 20-21; J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 79 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 104].

me parece necio. Y no hay que creer que me divierte decirlo».[35] La segunda es la identidad, o la copertenencia del ser y el pensamiento: «*Pienso, luego yo gosoy*. De todos modos es mejor que lo que dice Parménides. El pobre Platón no logra zafarse de la opacidad de la conjunción del *noein* y el *einai*», dice Lacan,[36] remitiendo a la manera como el Extranjero interpreta a Parménides en *El sofista*. Y, a propósito de Aristóteles: el error de la ciencia basada en él «está en dar por sentado que lo pensado está hecho a imagen del pensamiento, es decir, que el ser piensa».[37] La ontología, antigua y moderna, tanto del lado de la sustancia como del lado del sujeto, aparece así simplemente como una petición de principio: «El discurso del ser supone que el ser sea, y esto es lo que lo sustenta».[38] Menos la negativa de la diversión que implica decirlo, esta es exactamente la operación del *Tratado del no-ser*: aquí Gorgias muestra que la ontología solo sustenta su posición y ocupa toda la escena porque olvida, no el ser, sino que ella misma es un discurso.

Frente a la ontología, la tesis sofística y la tesis lacaniana forman una unidad: el ser es un efecto de decir, «un hecho de dicho». En este punto, en este posicionamiento, no se puede dejar de llamar sofista a Lacan; aun si –ya lo hemos advertido– es siempre a su pesar como Lacan comprueba que no es parmideano, platónico, aristotélico, heideggeriano, filósofo. Para explicitar la postura logológica de Lacan podemos, sin más trámite, poner en paralelo cita lacaniana y cita sofística. El ser es un hecho de dicho: esto significa, simplemente, que «no hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso».[39] Hay que invertir el sentido del sentido, que no va del ser al decir sino del decir al ser; o sea, en los términos del *Tratado del no-ser* de Gorgias según lo refiere Sextus: «No es el discurso el que conmemora el afuera,

35. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 25 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 32].
36. *Id.*, «La Troisième», *op. cit.*, pág. 12 [«La tercera», *op. cit.*, pág. 76].
37. *Id.*, *Encore*, *op. cit.*, pág. 96 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 128].
38. *Id.*, *Encore*, *op. cit.*, pág. 108, luego pág. 107 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 144].
39. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 33 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 43].

sino el afuera el que revela al discurso».[40] Esta frase explicita el enunciado emblemático de la discursividad sofística y su principio de identidad: «El que dice, dice un decir».[41] «No es el discurso el que conmemora el afuera»: el discurso no puede representar lo real ni tiene que hacerlo, no hace las veces de, no hace referencia a, una cosa o una idea exteriores, ajenas a él. Resumiendo: no estamos en el régimen parmenídeo-aristotélico de la comunicabilidad, que va de la copertenencia y la eclosión simultánea a la adecuación. «Por el contrario, es el afuera el que deviene revelador del discurso»: si la relación de significación existe, hay que invertirla. El discurso hace ser, y por eso su sentido solo puede ser aprehendido *après coup*, habida cuenta del mundo que él produjo. Se comprende que uno de estos efectos-mundo pueda ser el efecto retórico sobre el comportamiento del oyente, pero este es tan solo uno de sus efectos posibles. Si reaparece aún la idea de seducción, es con una vuelta ontológica más que establece toda la diferencia y puede servir para definir la logología: «Habría que extender la idea de seducción», escribe Jean-François Lyotard, «no es el destinatario el seducido por el destinador. Este, el referente, el sentido, no padece menos que el destinatario la seducción ejercida».[42] El discurso sofístico no es solamente una performance en el sentido epideíctico del término, es de punta a punta un performativo en el sentido austiniano de la

40. Gorgias, *Tratado del no-ser* (Sextus, VII, 85 = 82 B 3 DK), donde Sextus doxógrafo utiliza la diferencia estoica y escéptica entre signo «conmemorativo», que recuerda (*parastatikon*), y signo «indicativo», que revela (*menytikon*).

41. *Kai legei ho legon... logon*, *Tratado del no-ser* en la versión provista por el tratado anónimo *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, 980 b 3-9 (véase mi *Si Parménide*, Lille, PUF-MSH, 1980, págs. 540-541). Encontramos en Lacan un «Quien habla, habla», en *Un discours qui ne serait pas du semblant* [1971], París, Seuil, 2006, pág. 146 [*De un discurso que no fuera del semblante*, Buenos Aires, Paidós, 2011, pág. 136].

42. Jean-François Lyotard, *Le Différend*, París, Minuit, 1983, § 148. Extiendo esta frase, magnífica, hacia el exterior del género de discurso del que es tributaria; finalmente, se trata en el contexto solo de la manera en que un género de discurso y lo que en este se juega determinan los encadenamientos entre frases: «Un género de discurso ejerce seducción sobre un universo de frases».

palabra; *How to do things with words*: es demiúrgico, fabrica el mundo, lo hace advenir, incluso (volveremos sobre esto al continuar con la explicitación del «otro estatuto») como *polis* y político. Dado que, tal como entiende Gorgias el ser de Parménides, el afuera no es aprehensible, estructurado, existente sino en la medida de su creación discursiva, necesariamente este afuera proporciona, a cambio, indicaciones sobre el decir que lo construyó. El afuera pasa a ser el «revelador» del discurso, en el sentido de que lo que adviene lo consuma, colma la predicción que él constituye. Lo que adviene, advenga lo que advenga; pues advenga lo que advenga, una cosa o su opuesto, el oráculo y el sueño tendrán siempre razón. No es asunto de destino, es simplemente asunto de *logos*: Freud nos enseñó a través de la historia de Edipo que el hijo mata a su padre, sea que lo mate o que no lo mate. Por eso, además, los sofistas no son adivinos, si suponemos que un adivino deduce de ciertos signos el saber de lo que ya está escrito; pero son adivinos si comprendemos que los adivinos, o los terapeutas, hacen jugar la fuerza del decir para inducir un nuevo estado y una nueva percepción del mundo, legibles en la claridad del *après-coup*. En lo cual reaparece el hecho como fixión, que minora la verdad como ella lo merece: no hay más que interpretaciones e interpretaciones de interpretaciones.

Desaparece el objeto subsistente y sustancial en provecho del efecto y de la eficacia de este efecto: el objeto *a* es «el objeto del que justamente no hay idea»; «esto justifica mis reservas [...] respecto del presocratismo de Platón». Asimismo, «lo simbólico, lo imaginario y lo real son el enunciado de lo que obra efectivamente en vuestra palabra cuando ustedes se sitúan a partir del discurso analítico, cuando, analistas, ustedes lo son. Pero esos términos solo emergen de veras para y por ese discurso».[43] De este modo la «realidad», el «afuera», el ser, en una palabra, lejos de ser anterior, se ajusta, siempre en el *après-coup*, al discurso que lo predijo; y sustenta su existencia, como el ente de Parménides o como la Helena de Gorgias y Eurípides, esa concreción fetichizada de soplo, solamente por haber sido discurrido.

Se siguen de aquí una serie de proposiciones negativas que

43. J. Lacan, «La Troisième», *op. cit.*, pág. 15 [«La tercera», *op. cit.*, pág. 81].

afectan de ingenuidad los discursos científicos tradicionales. Por ejemplo, la «cosmología»: «¿Acaso no hay en el discurso analítico lo que puede introducirnos a aquello de que toda subsistencia, toda persistencia del mundo como tal ha de ser abandonada?;[44] la «física»: «¿En qué concierne a lo real esta nueva ciencia?», y en la misma bolsa aristotélica el «*behaviourism*»; por último, la «historia» que podemos extrapolar de «la historia del cristianismo», donde «no hay un solo hecho que no sea discutible» y donde toda la verdad es ser «dicho-mansión, la mansión del dicho». Esta serie de negaciones culmina en la fórmula: «No hay lenguaje del ser», y Lacan puede desactivar finalmente la proposición ontológica fundamental afectándola con un índice de enunciación que caracteriza, como sabemos, al procedimiento doxográfico: «El ser es, como dicen, y el no-ser no es». Se concluirá con la potencia de la logología misma: «Me distingo del lenguaje del ser. Ello implica que pueda haber ficción de palabra, quiero decir, a partir de la palabra».[45]

Que el ser sea un hecho de dicho invita a tomar precauciones en lo que atañe a la significación. La precaución elemental es «distinguir la dimensión del significante». «Distinguir la dimensión del significante cobra relieve solo si se postula que lo que se oye no tiene ninguna relación con lo que significa.»[46] Y así como la logología no procede del ser al decir sino del decir al ser, no se irá del significado al significante, sino a la inversa: «El significado no es lo que se escucha. Lo que se escucha es el significante. El significado es el efecto del significante». La ficción de palabra signa la ruptura con la filosofía («¿Cómo quitarles de la cabeza el uso filosófico de mis términos, es decir, su uso soez?»),[47] o sea, la nueva situación del discurso (en los sonidos y en la escritura homonímica de la homonimia) y del pensamiento («en los pliegues de la frente», como en el erizo). El psicoanálisis, que se apoya en la autonomía de un discurso definido como sonido, hace zumbar al significante; por eso Lacan lacaniza, así como Gorgias –sus contemporáneos lo

44. *Id.*, *Encore*, *op. cit.*, pág. 43, luego 96 y 97 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 57, luego 128 y 130].
45. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 107 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 144].
46. *Ibid.*, pág. 31, luego pág. 34 [*ibid.*, pág. 40, luego pág. 45].
47. *Id.*, «La Troisième», *op. cit.*, pág. 14 [«La tercera», *op. cit.*, pág. 78].

decían con no menor odioenamoración– gorgianiza.[48] Aquí todo se precipita, o mejor dicho, todo se sostiene, y lo retomaremos hebra por hebra.

Concluyo de esto, provisoriamente, que psicoanálisis y sofística ocupan la misma posición respecto de la filosofía. Alain Badiou llama «antifilosofía» a esta posición, pero objeta la equivalencia entre la antifilosofía del sofista y la de Lacan, al menos en uno de sus primeros grandes textos sobre Lacan y la filosofía.[49] Quisiera detenerme un momento sobre este aspecto.

«Se trata de saber de una buena vez –requiere Badiou– si la antifilosofía postulada por Lacan es necesariamente para nosotros una figura sofística.»[50] A mi entender, todo se juega (la apuesta filosófica está jugada) en el instante anterior, cuando Badiou define la sofística como organizada en torno al enunciado «no existe ninguna verdad»: «El adversario inmemorial del filósofo se denomina sofista; y se reconoce en el hecho de que, semejante en todo punto al filósofo, pertrechado con la misma retórica, acudiendo a las mismas referencias, no deja de organizar su planteamiento alrededor del enunciado "no existe ninguna verdad"». Yo objeto que este sea el enunciado príncipes de la sofística. El sofista sabe que un contratorpedero es primeramente, y ante todo, un torpedero. Son los filósofos, desde Sexto Empírico hasta Heidegger, quienes lo hacen pasar por un escéptico inconsecuente al afirmar contra el escepticismo la imposible «verdad escéptica» de que no hay verdad. La posición del sofista no está referida a la verdad, sino al discurso: el ser, la verdad, si nos atenemos a ella, es un efecto del decir. Él sofista organiza su planteamiento alrededor de «el que dice, dice un decir», no afirmativo sino nulo de por sí, tautológico aun cuando se despliegue en sintaxis o en gramática, rayano con el

48. Filóstrato, *Epistolae* 73 (= 82 A 35 DK). Véase *supra*, pág. 46; *infra*, págs. 73-77; pág. 132.

49. Alain Badiou, «Lacan et Platón: le mathème est-il une idée?», *Lacan avec les philosophes*, Jacques Derrida (dir.), París, Albin Michel, 1991, págs. 135-154.

50. Esperando *La República*: «El síntoma Platón vale universalmente en lo que atañe a la postura de nuestros contemporáneos respecto de la filosofía» (*ibid.*, pág. 136).

gesto sustractivo como el *den* que sella la invención del significante.[51] Porque, al igual que con el *den*, en esa frase clave se trata del tiempo, de la inscripción del tiempo en el *logos* que está llegando, en el dis-curso cadena.

En consecuencia, las tres tesis capitales de Lacan sobre la verdad le importan al filósofo y signan su punto de vista, pero no establecen ninguna diferencia de fondo con la sofística. Recordémoslas tal como las formula Alain Badiou: 1) «Hay verdad, tesis mediante la cual Lacan descarta el axioma de la sofística». 2) «Una verdad es siempre deudora en parte de lo que se dice de ella, solo puede [...] ser dicha a medias. Donde Lacan, más allá de la importancia otorgada al lenguaje, descarta cualquier equivalencia entre el pensamiento y el recurso lenguajero como tal.» 3) «No hay criterio de la verdad. Pues la verdad es menos un juicio que una operación.» Desde mi punto de vista, no hay aquí ninguna contraindicación respecto de la sofística o de lo que por mi parte ficciono como tal. Supongamos que haya verdad, que exista lo más verdadero respecto de..., y que se pueda producir suficiente verdad respecto de... La verdad es una palabra de la que se sirven tanto un sofista como un psicoanalista, y lo que de ella se dice a medias hace rozar lo real de lalengua, cualquiera que sea, ejerciéndose sobre tal o cual agujero del apuntador. Por otra parte, esto es lo mejor que le puede suceder al matema, que se encuentra en la misma situación.

No es cuestión, pues, de meterse en el embrollo ni de dejarse meter: «Aquello por lo cual la verdad signa su exceso sobre los recursos del decir, nada se opone a que lo llamemos el ser, el ser en cuanto ser, que Lacan distingue con perseverancia de lo real»... Y menos aún de llegar a buen puerto: «¿Cómo no reconocer en ese ser que sorprende lo que yo llamo el acontecimiento, donde se origina toda verdad sobre el ser singular, o ser en situación?».[52]

Quisiera intentar una definición común que reorganice los elementos propuestos por Alain Badiou y sea adecuada para la antifilosofía de Lacan-y-de-la-sofística: más que la verdad, el sentido (sus negaciones y privaciones múltiples, sinsentido [*non-sens*] y

51. Véase *infra*, quinta parte.

52. Alain Badiou, «Lacan et Platon: le mathème est-il une idée?», *Lacan avec les philosophes*, *op. cit.*, pág. 137.

au-sentido [*ab-sens*]), y más que el sentido, el discurso, es decir, los efectos de discurso. Verdad, sentido, efecto, siempre encontramos una cita oportuna:

> No porque el sentido de su interpretación haya tenido efectos los analistas están en lo verdadero, puesto que, aun cuando fuera justa, sus efectos son incalculables. Ella no testimonia ningún saber, pues si se lo toma según su definición clásica, el saber se asegura con una posible previsión.
>
> Lo que los analistas tienen que saber es que hay un saber que no calcula, pero que no por ello trabaja menos para el goce.[53]

Resumiré las cosas así: los dos puntos de cohesión en cuanto a la técnica discursiva entre sofística y psicoanálisis lacaniano son la performance y la homonimia. Por un lado: «que se diga», la insistencia en el acto de lenguaje y lo que de ello deriva en cuanto efecto-mundo. Por el otro: la fuerza del significante, ligada al equívoco, a la ambigüedad, a la homonimia. Están anudados uno y otro como dicho-mansiones inseparables. Ellos dos hacen pasar las de Caín, *play Old Harry*, con los dos fetiches que Austin indicaba al final de su ensayo: el fetiche verdad/falsedad y el fetiche valor/hecho. Tanto en el caso de la performance como en el de la homonimia, es Aristóteles quien efectúa la represión, el largo rodeo aristotélico.

53. J. Lacan, «Introduction à l'édition allemande des *Écrits*», *op. cit.*, pág. 558 [«Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*», *op. cit.*, pág. 585].

TERCERA PARTE
El *logos-pharmakon*

Lo que se impuso es que Freud no dice tonterías.
JACQUES LACAN, *El reverso del psicoanálisis* [1970]

HABLAR/PAGAR: UN CONSULTORIO EN EL ÁGORA

El primer efecto del discurso que se remite a sí mismo, es decir, que está desligado de la referencia, es el de ser una droga, y una droga que cura/envenena. El *logos* es *pharmakon*.

La semejanza exterior entre la sofística y el psicoanálisis es marcadamente impactante. Lo más escandaloso, tanto a los ojos de la filosofía como de la opinión pública, es que sofistas o psicoanalistas venden, y siempre muy caro, su *savoir-faire* discursivo. Sacan provecho pecuniario, como las «prostitutas» con quienes los compara el Sócrates de Jenofonte, lo cual no debería ocurrir y que, al hacerlo, se convierte en algo muy diferente: no ya sabiduría y verdad, sino habilidad y oportunismo; resumiendo: *tekhne*. En lenguaje aristofanesco, son «una raza de vientrelenguas omnicapaces», *panourgon englotogastoron genos*.[1]

El dinero sirve para dos cosas muy distintas, pero que se juntan. Por un lado, sirve para probar que el *logos* sofístico/analítico sirve para algo. Si uno paga, es porque vale la pena. El pago y la eficacia se garantizan mutuamente, lo cual es fácil de entender: «Hay en suma un *black-out* sobre lo que la gente obtenía del oráculo de los sofistas. Era sin duda una cosa eficaz, ya que sabemos que se

1. Aristófanes, *Los pájaros*, v. 1696.

les pagaba muy caro, como a los psicoanalistas».[2] Aparecen aquí todas las historias del *misthos* de Protágoras, por ejemplo, que se hacía pagar, sí o sí.[3] Le pagamos a un médico, a un abogado, a un profesor, porque tenemos necesidad de ellos, así como pagamos para obtener placer.

Por otro lado, el dinero garantiza al mismo tiempo que no puede tratarse de verdad, impagable en todos los sentidos del término. No se pagan, por principio platónico-kantiano, ni la verdad ni la virtud ni el amor, bienes demasiado valiosos para eso. El dinero es el síntoma de que no se trata de ellos: «Te pido [demando] que me rechaces lo que te ofrezco porque no es eso». Cuando un filósofo se hace pagar una conferencia, el dinero lo recibe como conferencista y no como filósofo.

Así pues, el dinero es realmente el síntoma de una práctica análoga, no filosófica, del discurso, y podríamos observar un conjunto de estrategias que condenan a sofistas y psicoanalistas al papel de objeto *a*, a la vez «cagada de mosca» y «sujeto supuesto saber». Esta es la marca de su diferencia con Sócrates, porque un objeto *a* no bebe la cicuta. Una de las virtudes mayores del dinero es probar la disyunción entre el *logos* del psicoanálisis y de la sofística, y el *logos* filosófico, aun si Lacan se sobresalta. No hay como el dinero para neutralizar la verdad, sea para lo bueno o para lo malo. Y en cuanto a la sabiduría, para neutralizar la transferencia y, llegado el momento, obrar de modo que emancipe: «¿No es la responsabilidad que implica su transferencia la que neutralizamos haciéndola equivaler al significante más aniquilador que hay de toda significación, a saber, el dinero?».[4]

2. Jacques Lacan, «Mon enseignement, sa nature et ses fins» [1968], en *Mon enseignement*, París, Seuil, 2005, citado por Elisabete Thamer, pág. 287 de su tesis.

3. Véase en esta línea, aparte de Platón, Diógenes Laercio (IX, 56 = 80 A 1 DK) respecto del diferendo con su alumno Euatlo, quien se negó a pagarle, y el diagnóstico de Filóstrato (*Vidas de los sofistas*, I, X, 1 = 80 A 2 DK): «Fue el primero a quien se le ocurrió cobrar por sus sesiones y el primero en transmitir la cosa a los griegos, lo cual no es de desdeñar, pues a aquello que realizamos a cambio de dinero nos volcamos mucho más que a las cosas gratuitas».

4. «Séminaire sur "La lettre volée" [1966], en *Écrits*, París, Seuil, 1966,

Así pues, el primer consultorio habrá sido abierto en el ágora por Antifón el sofista, a quien Jean-Paul Dumont, en su traducción primigenia de los sofistas, llamaba ya «inventor del psicoanálisis»:[5]

> Antifón compuso además de poesía un arte de la despena [*tekhne alypias*] como la terapia que usan los médicos para los enfermos. Instaló en Corinto un consultorio [*oikema ti*] cerca del ágora, y en la placa inscribió [*proegraphen*] que podía curar a los que sufren [*tous lypomenous*, los apenados, los afligidos] nada más que con palabras [*dia logon therapeuein*] y que mediante la toma de conciencia de las causas [*pynthanomenos tas aitias*] reconfortaría a los abrumados exhortándolos con la palabra [*paremytheito tous kamnontas*].[6]

Luciano lo llama el «hipócrita de los sueños»:

> La isla de los Sueños está cerca de los templos de Ilusión (*Apate*) y Verdad. Allí se encuentran sus recintos sagrados y el oráculo a cuya cabecera se encuentra Antifón que profetiza, el descifrador de sueños (*hypokrites*: el que responde/el que finge) a quien Sueño confirió ese honor.[7]

Designemos entonces este tipo de práctica discursiva con el nombre de *logos-pharmakon*, y entendamos que el *pharmakon* no está ligado a la verdad, sino a la interpretación.

Aquí, el diccionario merece el rodeo. Un *pharmakon* –Derrida nos habituó a esto– es un remedio/veneno. Sus equivalentes, si seguimos el *Greek-English Lexicon*, son: A. 1) *droga*, buena o nociva; 2) *remedio, medicina*; 3) *poción encantada, filtro*; 4) *veneno*; 5) *detergente*/B. 1) en general, *remedio, tratamiento*; 2) *medio para producir algo*/C. *Tintura, pintura, color* / D. *Reactivo químico utilizado para curtir*. El *logos* como *pharmakon*: «El discurso como remedio»,

---

pág. 37, citado por E. Thamer [«El seminario sobre "La carta robada"», en *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 13ª edición, 1985, pág. 30].

5. Jean-Paul Dumont, *Les Sophistes, fragments et témoignages*, París, PUF, «SUP-Les grands textes», 1969.

6. Plutarco, *Vidas de diez oradores*, I, 833 c (= Antifón, 87 A 6 DK).

7. Luciano, *Historia verdadera*, II, 33 (= Antifón, 87 A 7 DK).

«el lenguaje como droga», «la declaración como veneno», «la definición como encanto», «la palabra como colorante», «el término como tanino» y «el razonamiento como detergente», deberíamos concedernos por un instante el derecho burlón de entenderlo todo.

«Fundo, decía Lacan el 21 de junio de 1964, la Escuela Francesa de Psicoanálisis.»[8] «Constituimos tres secciones», decía más adelante, y las titulaba, respectivamente: 1) «Sección de psicoanálisis puro», o sea, el psicoanálisis didáctico; 2) «Sección de psicoanálisis aplicado, lo que quiere decir de terapéutica y de clínica médica», y 3) «Sección de recensión del campo freudiano». La primera vincula entre sí la performance epidíctica de los seminarios y las demandas de análisis («cazador de jóvenes ricos», dice Platón del sofista). La segunda involucra al *pharmakon*: equivale a declarar, sin más vueltas, que la terapéutica no está fuera del campo. El psicoanálisis, sirva o no de «pararrayos» en un «hoy» que dura, se «distinguió primero por dar acceso a la noción de curación en su dominio, a saber: devolverles sus sentidos a los síntomas, dar lugar al deseo que ellos enmascaran, rectificar de manera ejemplar la aprehensión de una relación privilegiada».[9] La condición es de novedad freudiana: que se reconozca al sujeto del inconsciente (síntoma, deseo, transferencia); pero el efecto: que se alcance a los que hablan por lo que dicen más allá o más acá de lo que dicen y que la palabra, en un complejo hablar-oír, tenga efecto terapéutico, es algo viejo como el hombre, viejo como la relación del hombre con el *logos*. Lo asombroso es que «haya respuesta» a la demanda de curación, «y que, en todas las épocas, la medicina haya dado en el clavo con palabras».[10]

El *pharmakon* de la *talking cure* está precisamente en la antigua articulación de la retórica y la magia. Freud, quien de entrada sitúa el encuentro enfermo-médico bajo el título de la influencia, lo sabe:

8. J. Lacan, «Acte de fondation», en *Autres Écrits*, *op. cit.*, pág. 229 [«Acto de fundación», en *Otros escritos*, *op. cit.*, pág. 247].

9. *Ibid.*, pág. 239 [*ibid.*, pág. 257].

10. J. Lacan, «Télévision» [1973], en *Autres Écrits*, *op. cit.*, págs. 512-513 [«Televisión», en *Otros escritos*, *op. cit.*, pág. 539].

> En el tratamiento analítico no se trata más que de intercambio de palabras entre el analizado y el médico. *El paciente habla*, cuenta sus experiencias pasadas y sus impresiones presentes, confiesa sus deseos y dificultades sentimentales. *El médico escucha*, busca dirigir las asociaciones de ideas del paciente, lo reprende, impulsa su atención en ciertas direcciones; le brinda aclaraciones y observa las reacciones de comprensión o de rechazo, con las cuales se remonta a la enfermedad. [...] Las palabras eran originariamente mágicas y la palabra ha conservado hasta hoy mucho de *su antiguo poder mágico*. Por medio de las palabras *un hombre* puede hacer feliz a otro o llevarlo a la desesperación, por medio de las palabras *el profesor* puede transferir su conocimiento a los alumnos, por medio de las palabras *el orador* lleva hacia él al grupo de oyentes y determina sus juicios y decisiones. Las palabras suscitan *afectos* y son el medio general con que *los hombres se influyen* unos a otros.[11]

Gorgias describe los mismos fenómenos bajo el encabezado genérico de «poesía», arte del hacedor:

> Considero y defino la *poesía* entera como un discurso con medida. Sobreviene en quienes la escuchan el estremecimiento que traspasa de miedo, la piedad que abunda en lágrimas y, ante dichas y reveses que son obra de acciones y cuerpos extraños, *por mediación de los discursos el alma experimenta una pasión que le es propia*. Los encantamientos que los dioses inspiran *vienen a través de las palabras del discurso a conducir el placer, a expulsar la pena*; pues el poder del encantamiento, penetrando la opinión del alma, la atrae, la persuade, la transforma por magia. Se han descubierto artes dobles, de brujería y de magia, capaces de ser errores del alma e ilusiones de la opinión. Muchas hay que han persuadido y persuaden, a tanta gente y por tantas cosas, fabricando un discurso falso.[12]

11. Sigmund Freud, «*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*» [1916-1917], GW XI, pág. 10, traducido al francés y comentado por E. Thamer, pág. 46 de su tesis (las itálicas me pertenecen). [«Conferencias de introducción al psicoanálisis», en *Sigmund Freud. Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, t. XV].

12. Gorgias, *Elogio de Helena* (82 B 11 DK), § 9-11 (las itálicas me pertenecen). Presento una traducción completa en *Voir Hélène en toute femme, d'Homère à Lacan*, París, Les Empêcheurs de penser en rond (Seuil), 2000, pág. 78-81.

El interés de la secuencia *pharmakon*-magia-retórica, presente en el *Elogio de Helena*, está en que es vectorizada por el poder no solo de producir afectos en el otro, el de curar y persuadir, sino el de producir objetos nuevos como Helena (efecto-mundo) y, al mismo tiempo o junto con ello, de gozar y hacer gozar (poesía). En este punto el *pharmakon* excede a la retórica, al menos tal como la filosofía la piensa corrientemente.

Quisiera seguir un momento el hilo del *logos-pharmakon* en su ovillo griego para observar de qué manera anuda el alma al cuerpo y de qué manera anuda este conjunto alma-cuerpo al cuerpo político, a la ciudad como organismo u organización, lo cual no dejará de instruir respecto del cambio de época y de las reticencias o ausencias lacanianas.

LA VOZ DE LA/UNA MUJER

El texto clave de la medicina analógica del alma y del cuerpo, psicomatización de la palabra, se encuentra en el *Elogio de Helena*, de Gorgias, que sirve de matriz para todas las refecciones posteriores, en particular la de Platón. Ahora bien, la palabra *pharmakon* es vinculada ya por el propio Homero a la Helena de los brazos blancos, odioenamorada entre todas las mujeres, causa del deseo por excelencia. Sin esa escena magnífica que corre bajo todos los palimpsestos, no se entendería lo suficiente ni a Gorgias ni, tal vez, el seminario *Aun*, y esta es la razón por la que comenzaré con esto.

En *La Odisea*, la guerra ha terminado, Troya ha sido destruida, millares de guerreros provenientes de todas las regiones de Grecia han muerto. Helena ha retornado a Esparta con su marido. Menelao no la mató, no se vengó, estamos en el conyugo, con la burguesía. Buena ama de casa, da órdenes a las sirvientas y manda preparar la cena. Aparecen huéspedes inesperados, Telémaco entre ellos, que ha partido en busca de su padre pues Ulises es el único de los reyes griegos sobrevivientes cuya fecha de regreso todavía no conocen. Ahora bien, ese día se celebra la boda de uno de los hijos de Menelao y Helena, Telémaco gimotea y su llanto está por estropear la cena. Entonces Helena tiene una idea: trae un *pharmakon* conseguido en Egipto con la finalidad de echarlo en el vino, de suerte que todos los

que beban se curen de su tristeza y puedan ver ante ellos mismos, sin llorar, el asesinato de sus padres y hermanos. Este *pharmakon nepenthes t' akholon*, «que disipa el dolor y la cólera», sirve, se dice, para abandonarse al placer de los discursos (*mythois terpesthe*: «gozad de los relatos»). Se trata, pues, de un *pharmakon* primero cuyo efecto es posibilitar el goce discursivo.

Helena vierte el *pharmakon*, todo el mundo bebe, se habla y todo el mundo disfruta. Veamos la escena:

> Pero Helena, la hija de Zeus, se propuso algo. De pronto echó una droga [*pharmakon*] en la crátera de la que se extraía el vino: esa droga, que calmaba el dolor y la cólera, disolvía todos los males; ¡quien la tomara después de mezclada no derramaría lágrimas durante todo el día ni aunque hubieran muerto su padre y su madre o mataran ante sus ojos con el bronce a su hermano o a su primogénito! Remedio ingenioso [*pharmaka metioenta esthla*] que había sido regalado a la hija de Zeus por Polidamna de Egipto, esposa de Ton: en esta tierra, la gleba produce con el trigo mil simples variedades [*pleista... pharmaka*]; unas son venenos [*polla de lygra*], las otras remedios [*polla men esthla memeigmena*], tierra de médicos, los más sabios del mundo...
>
> No bien Helena echó su droga e hizo escanciar las copas, tomó de nuevo la palabra y les dijo: Esta noche, cenad instalados cómodamente en el salón y gozad de los discursos [*mythois terpesthe*]. Os contaré cosas semejantes/verosímiles/apropiadas [*eoikota katalexo*].[13]

Cuenta entonces el modo en que reconoció a Ulises cuando penetró en Troya disfrazado de mendigo y ella no lo denunció, alegrándose incluso en su corazón de oírlo masacrar a algunos troyanos, aun con el pesar de haber dejado a su hija y a su marido; habría mucho que decir sobre esta escena de astucia y duplicidad redobladas. Luego Menelao toma la palabra: «Ah, cuán justamente hablas, mujer mía, en todo esto». Y suma a ello su mención de las valientes acciones de Ulises: «¡Sabed lo que él acometió, lo que hizo exitosa la energía de Ulises! Dentro del caballo de madera,

13. Homero, *Odyssée*, IV, 221-290. Cito aquí, con escasas modificaciones, la traducción de Victor Bérard, bella pese a todo, en *L'Odyssée «Poésie homériquie»*, París, Les Belles Lettres, 1972, t. 1, págs. 85-86.

nos cobijábamos todos, los mejores, que traíamos a los troyanos la muerte y el asesinato». El caballo de madera en el cual se han ocultado los guerreros griegos ha sido introducido en la ciudad, está en el interior de Troya donde Helena vive desde hace diez años y donde ha desposado sucesivamente a Paris y, cuando Paris fue muerto, a su hermano Deífobo. Cito, y comento en itálicas:

> Entonces apareciste tú, dijo Menelao a Helena, algún dios te traía a este sitio para conceder una oportunidad de gloria a los troyanos, [tras tus pasos iba Deífobo, bello como un Dios] *–atétesis, pues qué llevaría a Menelao a recordar «por cuántos brazos había pasado Helena antes de serle entregada», observa Bérard, quien tiene el sentido de las conveniencias–* y tres veces rodeaste la cóncava trampa tocándola en todo su contorno. Llamaste, nombre por nombre, a los mejores de los dánaos [imitando la voz de las esposas de cada argivo] *–atétesis unánime–* ... Yo, el hijo de Tideo, y el divino Ulises, sentados en el centro, oímos cuando nos llamaste y, desbordantes de deseo, nos lanzamos para salir, pero Ulises nos contuvo y frenó nuestras ganas.[14]

Obsérvese lo complejo de la situación: Helena, pese a lo que había declarado justo antes, está traicionando a los guerreros griegos, entre ellos a Ulises y a Menelao, su esposo, a quien hoy acaba de reencontrar. Y es él quien cuenta hoy la historia. Ella sospechaba que estaban en la máquina-caballo y quería que se delataran. Y para que se delataran, los enloqueció de deseo –cuenta él–, imitando para cada uno de ellos la voz de la mujer a la que no veía desde hacía diez años. Llama entonces a cada uno por su nombre, dice «Ajax» con la voz de la mujer de Ajax, «Ulises» con la voz de Penélope, y «Menelao» con su propia voz de Helena. Evidentemente, «la imitación de las voces es imposible, es absolutamente ridículo», dice el escoliasta: «En cuanto al verso 279, es en todo incomprensible: ¿cómo podría imitar Helena la voz de cada una de las reinas argivas, y por qué razón?».[15] se pregunta Bérard; y Jaccottet, quien no obstante ha leído a Freud y a Lacan, matiza:

14. Homero, *Odysée*, *op. cit.*, v. 273-284, pág. 88; los corchetes son de Bérard y mis itálicas corresponden a sus notas.

15. Homero, *Odysée*, *op. cit.*, nota 1, pág. 88.

«En este verso, sospechoso para más de un crítico, puede entenderse simplemente que Helena habla griego y no troyano»...[16]

Cautivada por tantas denegaciones, entiendo por mi parte que el *pharmakon* egipcio hace posible comprender la voz como *pharmakon*, remedio-veneno por excelencia. El objeto del deseo es la voz donjuanesca que llama a cada hombre por su nombre, uno por uno: «La voz, podría decirse, es libre, libre de ser otra cosa que sustancia».[17] Deduzco que Helena es el equivalente general de todas las mujeres, que es la/una mujer. Tal es el texto homérico, primer estrato de todos los palimpsestos. Él anuda mujer y droga discursiva; e incluso la/una mujer, voz y significante. Buen comienzo para un fin lacaniano.

LA TEORÍA DEL *LOGOS-PHARMAKON*

Nada tiene de sorprendente que sea en el *Elogio de Helena* donde Gorgias formula la teoría del *logos-pharmakon*. Su discurso es la primera performance farmacéutica: cura a los atenienses que cometían el error de reprobar a Helena y produce, al hablar, una nueva Helena para siempre ensalzable. Por eso sirve de emblema a la logología.

Volvamos por un momento a los sentidos de la palabra «performance» tal como aquí la utilizo. Se trata de la mejor traducción del griego *epideixis*, con el que propuse denominar los seminarios de Lacan. *Epideixis* es el nombre mediante el que Platón designa el discurso continuo de Pródico, Hipias o Gorgias, opuesto al diálogo de preguntas y respuestas al que es afecto Sócrates.[18] Algo así como una «conferencia», una «prestación», una «performance», justamente, tanto es lo que el orador da de su persona («Los tesalios

16. Homero, *Odysée*, traducción de P. Jaccottet, París, Maspéro, 1982, pág. 65, nota 7.

17. J. Lacan, «La Troisième» [1974], VII Congreso de la École Freudienne de París en Roma, conferencia publicada en *Lettres de l'École Freudienne*, 1975, nº 16, pág. 11 [«La tercera», *op. cit.*, pág. 74].

18. Véase por ejemplo Platón, *Hipias mayor*, 282 c, 286 a, *Hipias menor*, 363 c, o *Gorgias*, 447 c.

intentan gorgianizar, habrían critizado si Critias hubiese llegado a hacerles en su tierra una *epideixis heautou sophias*, una demostración de su sabiduría»).[19] La palabra está construida sobre *deixis*, acto de mostrar, dedo índice tendido, pero se diferencia del término filosófico corriente, *apodeixis* o «demostración». La *apodeixis* es el arte de mostrar «a partir de» lo mostrado, apoyándose en ello, arte de «de-mostrar»: se actúa en forma tal que el fenómeno devenga en objeto de ciencia, de «lógica», y que se adhiera a él. La *epideixis* es el arte de mostrar «ante» y de mostrar «además», según los dos grandes sentidos del preverbo. Mostrar «ante», públicamente, a la vista de todos (una *epideixis* puede ser el despliegue de un ejército, en Tucídides, por ejemplo, o una multitud manifestándose); pero también mostrar «además», mostrar «más» de algo en una publicidad: al poner en exhibición un objeto, uno se sirve de lo que muestra como ejemplo o como paradigma, uno lo «sobre-hace»: «hacer de una mosca un elefante», dice Luciano, quien practica los elogios paradójicos. Y de ese modo uno se muestra a sí mismo «además», como orador de talento, como hacedor. Está aquí en juego, pues, en sentido amplio, una «prestación», improvisada o no, escrita u oral, pero siempre referida a la ostentación, al oyente, al público; y en sentido estricto, minuciosamente codificado por la retórica de Aristóteles, el «elogio» o la «reprobación» que expresa lo bello o lo vergonzoso y apunta al placer: la elocuencia epidíctica, diferenciada de la elocuencia del consejo o del proceso judicial. Con la sofística, los dos sentidos de performance y elogio se conjugan y se amplifican mutuamente: la más memorable *epideixis* de Gorgias (el *one man shaw* que lo hizo célebre en Atenas) es una *epideixis*, el *Elogio de Helena*, donde «loando lo loable y reprobando lo reprobable», consiguió en igual forma absolver a la infiel acusada por todos desde Homero. El suplemento de *deixis* que la *epideixis* constituye logra de este modo virar el fenómeno a su opuesto, hacer que aparezca otro, como un conejo de la galera: el fenómeno pasa a ser efecto de la omnipotencia del *logos*.

Por eso todo elogio es también, o ante todo, un elogio del *logos*, una prueba de la legitimidad logológica:

19. Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, I, 16.

> El discurso es un gran potentado (*dynastes megas*) que, por medio del más pequeño e inaparente de los cuerpos, performa los actos más divinos; pues tiene el poder de ponerle fin al miedo, de alejar el dolor, de producir alegría, de incrementar la piedad.[20]

Esta definición del *logos* o, mejor dicho, de su manera de ejercerse, es absolutamente novedosa. Solo la aprehendemos correctamente *a parte post*, oponiéndola a la que se opondrá a ella y que, con Aristóteles, heredamos como régimen normal: el *logos* epidíctico de Gorgias es un *pharmakon*, el *logos* apodíctico de Aristóteles es un *organon*.

Como *pharmakon*, remedio/veneno, para lo mejor y para lo peor, el *logos* se caracteriza por su efecto:

> Existe la misma relación [*logos*] entre poder del discurso [*logos* otra vez] y disposición del alma, dispositivo de las drogas y naturaleza de los cuerpos: así como cierta droga hace salir del cuerpo cierto humor y unas hacen cesar la enfermedad y otras la vida, así sucede entre los discursos. Algunos entristecen, otros encantan, dan miedo, exaltan al auditorio, y algunos, mediante una mala persuasión, drogan el alma y la embrujan.[21]

Como *organon*, en cambio, el lenguaje es el instrumento/órgano propio del hombre que le sirve para desplegar, para demostrar la cosa a partir de ella misma; culmina, no en la epidíctica retórica, sino en la fenomeno-logía y en la apodíctica lógica. Por un lado, pues, el poder y el efecto, por el otro, el develamiento y la adecuación.

Así pues, la analogía fundante (*logos* otra vez, en el sentido matemático de «proporción») es la que Gorgias plantea en el *Elogio de Helena*. Se la aligera por síntesis como metáfora: el *logos* es el *pharmakon* del alma. Se lo escribe:

$$\frac{\text{poder del } logos}{\text{disposición del alma}} = \frac{\text{dispositivo de las drogas}}{\text{naturaleza de los cuerpos}}$$

20. Gorgias, *Elogio de Helena*, § 8.
21. *Ibid.*, § 14.

En el *logos-organon*, ahora dueño y señor, las palabras son estímulos sustitutos que se utilizan en lugar de las cosas por convención y conveniencia («dado que no es posible aportar, cuando se habla, las cosas mismas, sino que, en lugar de las cosas, debemos servirnos de sus nombres como símbolos»).[22] En el *logos-parmakon*, en cambio, las palabras son, no estímulos sustitutos, sino los únicos estímulos, eficaces sobre el alma y del mismo modo en que los remedios son eficaces sobre los cuerpos. Son las palabras, y no las cosas bajo las palabras las que transforman nuestras disposiciones: las palabras producen por sí solas reorganizaciones de almas.

De una idea del discurso a la otra, cambia el acento puesto ahora sobre la materialidad de la palabra como sonido, como significante, eficaz ya por sí solo. Gorgias «gorgianiza», dice Filóstrato, inventa y divulga las figuras de la *lexis*, de lo pronunciado, redoblamientos reanudaciones inversiones correspondencias antítesis equilibramientos homeoteleutas, impactos del *pharmakon* que se vierte en el alma por los oídos;[23] de la lengua en voz alta, género de lalengua muy próximo al gongorismo y al lacanismo. Este motivo sonoro es deudor de una retórica que depende del tiempo y que no es subyugada por la filosofía. El hechizo y la melopea del *pharmakon* resisten a las figuras y los tropos; hallaremos esta retórica antiaristotélica como escapada significante en las costas del sentido, y la hallaremos au-aristotélica como goce. Las palabras, el ruido que hacen, sonidos y significantes, he aquí precisamente lo que habrá que prohibir. Volveremos sobre la manera en que Lacan recarga en significante, es decir, en tiempo, en discursividad, los lugares o *topoi* de la retórica aristotélica, en su caso los tropos corrientes de la metonimia y la metáfora fabricados para espacializar el tiempo, pero que él logra retemporalizar sin mayores dificultades.[24]

22. Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 165 a 6-8.
23. Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, 82 A 2 y 4 DK.
24. Véase *infra*, págs. 131-134.

FARMACIA, POLÍTICA Y SEMBLANTE

Los griegos, antes de los modernos, no cesaron de trabajar la relación entre la escena del cuerpo propio y del organismo individual, y la escena de esa otra organización que es el cuerpo político. ¿De qué modo el *logos-pharmakon* es *pharmakon* en una escena más grande?

Los sofistas son –Hegel lo dice con toda simplicidad– los «maestros de Grecia». Maestros en *paideia* (educación y cultura, todas las ciencias y las ciencias humanas) y maestros en política (fundadores y legisladores, oradores presentes en todos los campos, tribunal, consejo, grandes ocasiones epidícticas). Su farmacia no se detiene, obviamente, en la persona. El elogio mismo se hace notar como un momento de invención política que sirve para hacer pasar de la comunión en los valores de la comunidad (incluida la comunión en los valores compartidos de la lengua a través del sentido de las palabras y de las metáforas, como observa Nietzsche) a la creación de objetos y valores nuevos que ponen en jaque el consenso. Los dos primeros párrafos del *Elogio de Helena* dan testimonio de este tránsito y comienzan a producirlo. No retomaré todo el análisis, tan sólo lo esbozaré citándolos:

> 1) Orden, para la ciudad, es la excelencia de sus hombres, para el cuerpo, la belleza, para el alma, la sabiduría, para la cosa que uno hace, el valor, para el discurso, la verdad. Lo contrario de esto es el desorden. Hombre, mujer, discurso, obra, ciudad, cosa, a lo digno de alabanza debe honrárselo con la alabanza, a lo indigno de ella, reprobarlo; pues reprobar lo laudable o laudar lo reprobable es igual error e igual ignorancia.
>
> 2) Corresponde al hombre mismo decir lo rectamente necesario, así como contradecir [...] ... a los que reprueban a Helena, mujer que reúne, en una sola voz y en una sola alma, la creencia de quienes oyen a los poetas y el ruido de un nombre que lleva la memoria de las desdichas. Yo quiero, dando lógica al discurso, hacer que cese la acusación contra aquella de la cual tanto mal se escucha, demostrar que los acusadores se equivocan, mostrar la verdad y poner fin a la ignorancia.[25]

25. Gorgias, *Elogio de Helena*, § 1-2.

UN «BENEFICIO POR AÑADIDURA». SI AÚN SE ESTÁ EN EL PSICOANÁLISIS

Sanar, pues, a un individuo, un país. En la línea del anti *furor sanandi*, la curación, dice Freud, dice Lacan, *katharsis* o no, es un «beneficio por añadidura» de la cura analítica.[36] Incluso es, según la expresión de Serge Cottet, un beneficio «lateral»:[37] después de todo, la salud no está tan asegurada, ni en cuanto a su definición ni en cuanto a la seguridad que ella trae aparejada, y se corre siempre el riesgo de algo peor que el síntoma. Los criterios terapéuticos se difuminan «a medida que se apele para ellos a una referencia teórica», para hacer de la curación, como de la verdad, una cuestión extraterritorial. Más que nunca, la «salud mental», valga el *DSM IV* como prueba, es para todos nosotros, para nuestros niños y nuestros hospitales, un riesgo mayor. Hacer de la salud mental la cuestión central y la finalidad de la acción es, quizás, el nudo del embrollo objetivo existente entre psicoanálisis y política. Hoy, la política no cesa de exhibir su vínculo con la prevención y con las terapéuticas, *care* o no, a fin de optimizar la performance social de la que el bienestar individual es una garantía. También en política es preciso diagnosticar lo que no anda y aspirar a que las cosas mejoren. ¿Por dónde pasa la diferencia? Por el lugar del discurso. Podemos decirlo sin temor a equivocarnos: basta visionar el documental «Sainte-Anne, hôpital psychiatrique»[38] para apreciar el horror de la ausencia de discurso-*pharmakon*. Neurolépticos, electrochoques, camas de contención, juntamente con la ausencia de escucha, generan comportamientos de enfermeros-carceleros y de médicos aterrados/aterradores, con enfermos indignados o atontados dentro de sus batas abiertas. La ciencia excluye la palabra –hablar por hablar, hablar a pura pérdida, en suma: el *logos*-

36. J. Lacan, «Variantes de la cure-type», en *Écrits*, *op. cit.*, pág. 324 [«Variantes de la cura-tipo», en *Escritos 1*, *op. cit.*, pág. 312].

37. Serge Cottet, «Latéralité de l'effet thérapeutique en psychanalyse», *Mental*, 10, *Qu'est-ce que la psychanalyse appliquée?* (en línea).

38. Documental de Ilan Klipper (Les films Graina de Sable-Arte France, 2010), uno de los documentales exhibidos y discutidos en el festival «Vous êtes fous!?» propuesto por l'Appel des Appels en el Cinéma des 3 Luxembourg, París, junio de 2011.

pharmakon– con todas las apariencias de la legitimidad, incluida aquella democraticoide de lo mismo para todos. Aquí, ningún otro *pharmakon* que el de la industria farmacéutica.

Cuando Lacan, al decir el reverso del psicoanálisis, deja que se plantee por fin (estamos justo después de 1968) «la cuestión del lugar del psicoanálisis en lo político», comienza (y además termina) estipulando que «solo es factible entrometerse en lo político si se reconoce que no hay discurso, y no solo analítico, que no sea del goce, al menos cuando de él se espera el trabajo de la verdad».[39] El goce es entonces más bien goce femenino, pues está claro que «no es casualidad si la palabra *verdad* les provoca ese estremecimiento tan particular»: a «ellas», en este caso las analistas-mujeres, a quienes anima «la virtud revolucionaria del análisis».[40] He aquí el análisis politizado como en broma del lado mujer, a condición de que sea filósofa (o, vamos, asistente de filósofo, con toda la distancia que existe entre el amor y el estremecimiento) –mujer-política-filósofa, a máxima distancia de Grecia– dado que, si algo la estremece, es la esperanza en el trabajo de la verdad... Resulta así analizado sin rodeos el amor por la verdad del analista-rey freudiano, devenido en el de la analista-reina que maneja la palabra «verdad» al margen de la salubridad propia de la lógica proposicional. «¿Qué es el amor por la verdad?»: «El amor por la verdad es el amor por esa debilidad a la que le hemos levantado el velo, es el amor por aquello que la verdad esconde y que se llama castración»;[41] lo que «es la verdad, a saber, la impotencia», o sea: «verdad hermana de goce», título de la cuarta sesión, la que sigue. Volveremos sobre esto en el último capítulo.

Habría que seguir cuestionando –capotes rojos y muletas mediante– en función del psicoanálisis la relación entre micro y macro, individuo y ciudad, sujeto y estado o república, re-cuestionar la ética «del» psicoanálisis al mismo tiempo que la articulación entre ética y política.

39. J. Lacan, *L'Envers de la psychanalyse [1969-1970]*, *op. cit.*, pág. 90 [*El reverso del psicoanálisis*, *op. cit.*, pág. 83].

40. *Ibid.*, pág. 62 [*ibid.*, pág. 58].

41. J. Lacan, *L'Envers de la psychanalyse* [1969-1970], *op. cit.*, pág. 58, como la cita siguiente [*El reverso del psicoanálisis*, *op. cit.*, pág. 55].

No es imposible que Protágoras (con un *no* expletivo en francés) ayude a comprender por qué o cómo Lacan se aventura tan poco en política, a hablar de política. Pues el sofista, contrariamente al analista (a la nalista), está en política de entrada, sin esperar del goce discursivo el menor trabajo de la verdad: el trabajo de la verdad no lo estremece. De ese goce no espera nada que no sea lo político, el trabajo de lo político, directamente. Contra las adherencias platónicas estipuladas con tanta ironía por Lacan, y sirviéndome groseramente de Protágoras y Arendt,[42] yo diría de buen grado que hablar de verdad, y no menos de la verdad del matema que de la verdad de la castración, es instalarse fuera del dominio político. Protágoras (¡cierto que habla por boca de Sócrates, quien hace su apología!) es perfectamente claro: «Nunca se hizo pasar a nadie de una opinión falsa a una opinión verdadera»;[43] «esto, a decir verdad, no es para hacerlo ni es pasible de hacerse». Pero es preciso «realizar la transformación de un estado al otro» y «hacer pasar de un estado menos bueno a un estado mejor». Protágoras cambia el planteamiento: sustituye la bivalencia verdadero/falso por un comparativo, «mejor». Y define de modo más preciso este mejor como un «mejor para» un individuo o una ciudad, proponiendo así lo que yo llamo un comparativo dedicado, dedicado al caso por caso; en síntesis: clínico. El que sabe efectuar la transformación de los estados es un sabio: «El médico produce esto mediante remedios [*pharmakois*], el sofista mediante discursos [*logois*]», y Protágoras, el más sabio de todos, tiene toda la razón al hacerse pagar el más caro de todos. Donde se advierte, a partir de un relativismo consecuente, el vínculo entre discurso, cuidados, capacidad y dinero, los ingredientes del *pharmakon*; y puesto que la ciudad es una creación continua de discurso («el mundo más parlanchín de todos», decía Jacob Burckhardt, a quien Arendt no se cansa de citar), el vínculo entre discurso, pragmática, goce y política. Estos sumarios entrelazamientos son tan difíciles de pensar como de evitar. Una de las maneras más eficaces para evitarlos es sin duda, finalmente, no hablar de ellos. Lo cual sería

42. Véase Hannah Arendt, «Vérité et politique», en *La Crise de la culture*, París, Gallimard, 1972.

43. Cito y comento aquí a Platón, *Teéteto*, 166 b-167 e.

congruente con el diagnóstico de Lacan sobre la metafísica: «Para mi "amigo" Heidegger, evocado más arriba por el respeto que le tengo, que consienta en detenerse un instante –voto que emito de manera puramente gratuita, pues bien sé que no podría hacerlo–, detenerse, digo, sobre la idea de que la metafísica no fue nunca nada y no podría prolongarse más que ocupándose de taponar el agujero de la política. Es su fuerza».[44] Ahora bien, semejante silencio, suponiendo que sea un buen modo pragmático de negación para el analista, puede entonces hacer parlotear casi tanto como un discurso de rectorado.

PHARMAKON Y LAZO SOCIAL

La postura común Gorgias-Lacan respecto de la filosofía y de la ontología estriba en su común concepción del lenguaje y concretamente del discurso como lazo. «La palabra "referencia" aquí sólo puede situarse a partir de lo que el discurso constituye como lazo.» «El significante como tal no se refiere a nada que no sea un discurso, es decir, un modo de funcionamiento, una utilización del lenguaje como lazo.»[45] No abandonemos lo político. El *logos pharmakon* es también *pharmakon*, y ello tal vez sobre todo por ser constitutivo del lazo social; en Grecia: creador-facilitador de la *polis*; en Sudáfrica: del pueblo arcoíris.

Esta es propiamente la definición que Lacan da del discurso y que *Aun* no se cansa de repetir:

> A fin de cuentas no hay más que eso, el lazo social. Lo designo con el término «discurso» porque no hay otro modo de designarlo desde el momento en que uno se percata de que el lazo social no se instaura sino anclándose en la forma como el lenguaje se sitúa y se imprime, se sitúa en lo que bulle, a saber, en el ser que habla.[46]

44. J. Lacan, «Introduction à l'édition allemande des *Écrits*», en *Autres Écrits*, *op. cit.*, págs. 553-554 [«Introducción a la edición alemana de los *Escritos*», en *Otros escritos*, *op. cit.*, pág. 581].
45. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 32 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 41].
46. *Ibid.*, pág. 51 [*ibid.*, pág. 68].

Un discurso determina «una forma de lazo social», y los cuatro discursos juntos son «el lazo social». El discurso del analista se singulariza por «apuntar al sentido» [*viser* au *sens*]; a diferencia del discurso filosófico, no es a la verdad a lo que apunta. Tampoco el sentido es aquello a lo que apunta [*viser* le *sens*]. No ha de entenderse «apuntar al sentido» [viser *au* sens] como que es «el sentido al que se apunta» [viser *le* sens]: se apunta al sentido como se apunta a la cabeza o al corazón. «Lo que el discurso analítico hace surgir es justamente que el sentido no es más que semblante»; «*mot*» [«palabra»], *motus*, «el sentido indica la dirección hacia donde va a encallar».[47]

Estamos ante el cambio de época: el discurso como goce puede consistir en política, o «desfundarse» [*s'effonder*] –para recoger el término forjado por Deleuze–* en el agujero de la relación sexual que no hay, no en la realidad política sino en lo real de lo inconsciente. La diferencia de época (y de estatuto) se reúne quizá, en términos lacanianos, con la que existe entre realidad y real. Pero el punto de conjunción que se mantiene es la primacía del significante, que hace circular los agujeros, referibles todos entre sí, agujero de lo real, agujero del apuntador, agujero de lo político, etc.[48]

47. *Ibid.*, pág. 74 [*ibid.*, pág. 96].

* Del neologismo *effonder*, condensación de los términos *fonder*, «fundar», y *s'effondrer*, «hundirse, perder fondo o fundamento». Gilles Deleuze lo introdujo en su obra *Diferencia y repetición* (n. de t.).

48. Es sabido, con base en el capítulo 1 de *El reverso del psicoanálisis* («Producción de los cuatro discursos», y en el capítulo 2 de *Aun*, «A Jakobson»), que no hay lugar para un quinto discurso: el cuarto de vuelta efectuado sobre cuatro términos cuya secuencia es inmutable, da cuatro discursos y ni uno más. Si hubiera otro, pero no hay otro (paráfrasis mía de Lacan sobre el goce), si hubiera un discurso del sofista, si..., siempre podríamos imaginar que tendría en común con el del analista el destinar la misma posición para *a*, como agente, y que lo diferenciaría de él en no situar el saber, S_2, en posición de verdad bajo la barra del *a*. Se lo reemplazaría por S_1, el significante-amo, hallándose S_2 del otro lado, bajo la barra, en posición de producción... Recordemos los lugares y los elementos o términos:

En este punto, lo que hará las veces de marcador es la manera con que Lacan, en esas «Variantes de la cura-tipo» cuyo título él consideraba, en 1966, «abyecto», pasa de inmediato de la curación a la ambigüedad, a «la ambigüedad insostenible que se propone al psicoanálisis».[49] «Está (prosigue Lacan poniendo esa ambigüedad en ejercicio, pues ¿se trata de ella o del psicoanálisis, gramaticalmente autorizados tanto la primera como el segundo?) «al alcance de todos».[*] «Ella es la que se revela en la cuestión de lo que quiere decir hablar, y cada uno la encuentra con solo acoger un discurso.» Del lado discurso, *querer decir* «dice suficientemente que no lo dice». Del lado oyente, el querer decir vuelve a desdoblarse: está lo que aquel que habla «quiere decirle», el sentido que le dirige, y lo que el discurso «le enseña de la condición del hablante», lo que el discurso le dice «de *quien* lo dice». El sentido es un producto, un resultado, pero también el sujeto que habla es un producto, un resultado.

El *après-coup* del sentido y el *après-coup* del sujeto, su fixión, son notablemente prioritarios bajo el acápite de la ambigüedad. «Hablar a» es lo que la retórica constituye por diferencia con el

---

Lugares			*Elementos o términos*
el agente	→	el otro	S_1 significante amo
la verdad		la producción	S_2 saber
			$\$$ sujeto
			a plus-de-gozar

El filósofo, haciéndose el pícaro, tal vez hubiera querido escribir, invirtiendo los términos en los lugares:

Analista: $\dfrac{a}{S_2} \rightarrow \dfrac{\$}{S_1}$

Sofista: $\dfrac{a}{S_1} \rightarrow \dfrac{\$}{S_2}$

49. J. Lacan, «Variantes de la cure-type», en *Écrits*, *op. cit.*, pág. 330 [«Variantes de la cura-tipo», en *Escritos 1*, *op. cit.*, pág. 318].

* Texto ligeramente modificado para adaptarlo a la gramática castellana, por cuanto, a diferencia de esta lengua, los términos franceses *ambiguïté* y *psychanalyse* son ambos de género femenino (n. de t.).

«hablar de» constituido por la filosofía: eso que Lacan llama entonces «poder discrecional del oyente», que el analista nunca hace sino «llevarlo a una potencia segunda». El analista, al imponer la doble regla de un discurso «continuo» o «sin interrupción» (tal como el silencio habla), y de un discurso «sin retención» o «sin vergüenza», eleva al cuadrado la característica propia del discurso como tal, a saber: la ambigüedad. Se juega de este modo «una ambigüedad sin ambages»[50] ligada a la posición de intérprete; que reverbera en una «secreta intimación» y que el hablante «no podría apartar ni siquiera callándose». Con un único límite, poco observado por lo demás, el de la sintaxis que, dice Lacan como buen saussuriano, articula la palabra del sujeto como discurso en la lengua que él emplea.

Lo que quiero enfatizar aquí es el modo en que la problemática del *logos-pharmakon* se abre en el analista como problemática de la ambigüedad, ligada a la palabra, el discurso y la lengua. Entramos en la gigantomaquia habitual en filosofía que hace de la homonimia, primeramente encarnada por la discursividad sofística, el mal radical.

50. J. Lacan, «Variantes de la cure-type», en *Écrits*, *op. cit.*, pág. 330 [«Variantes de la cura-tipo», en *Escritos 1*, *op. cit.*, pág. 319].

CUARTA PARTE
Sentido y sinsentido o el antiaristotelismo de Lacan

No crean que en esa identidad fonemática, des noms du père, *«nombres del padre»,* y des non-dupes errent, *«los no-incautos yerran», no haya enigma para mí mismo: y justamente se trata de eso.*

JACQUES LACAN, *Les non-dupes errent* [13 de noviembre de 1973]

¿El enigma es probablemente eso, una enunciación...?

JAQUES LACAN, *El reverso del psicoanálisis* [1969]

ARISTÓTELES CONTRA LOS SOFISTAS, FREUD Y LACAN

Si los dos mundos, el lacaniano y el sofístico, son comparables, es precisamente porque los sofistas y Lacan tienen el mismo otro: el régimen filosófico «normal» del discurso, definido por la equivalencia entre «decir« y «significar algo»; a saber: «Algo que tenga un solo sentido y el mismo para uno y para el otro». La serie es elaborada por Aristóteles como freno a la sofística; para Lacan, esta decisión normativa es clara.[1] Es plausible, como mínimo, que un régimen ante-aristotélico y un régimen post-aristotélico como el psicoanálisis lacaniano puedan comulgar en su no-aristotelismo, aunque aún estén sin dilucidar los modos del «no» *a parte ante* y *a parte post*, privación, negación, *escape.*

El interés del retorno a lo antiguo es que permite pormenorizar el poderío del discurso normal, a saber: 1) la manera en que nos

1. La «palabra plena» es una palabra «plena de sentido»: «La voluntad de sentido consiste en eliminar el doble sentido»: véase «Vers un signifiant nouveau», 15 de marzo de 1977, *Ornicar?*, 17-18, París, Seuil, Navarin, aquí pág. 11.

adecuamos a él, en razón de que todos, lo queramos y sepamos o no, somos aristotélicos comunes y corrientes, y 2) la manera en que lo transgredimos, en razón de que el régimen aristotélico es un universal construido por la interdicción de cualquier otro régimen. Quisiera insistir, de paso, sobre este dato de lengua que los mejores diccionarios no comentan: cuando se *dice* de manera *inter*, «entre», el mismo *inter* habermasiano que «inter-rogación» o que «interdisciplinario», he aquí que, en vez de comunicar y tender puentes, se los excluye y se *interdicta*...

Lo importante es analizar eso que llamé «decisión del sentido». ¿Cuál es, *après coup*, el tipo de anormalidad de los sofistas? En el título puse una coma: los sofistas, Freud y Lacan. La coma es enteramente intencional; pienso que, medidos con la vara aristotélica y en función de esa decisión del sentido, Freud y Lacan son también sofistas y quizá hasta sofistas de entrada y ante todo. Con la salvedad de que Lacan lo es más (muchísimo más) que Freud.

En la escena primitiva se deciden al mismo tiempo lo que quiere decir hablar y lo que es ser un hombre, un animal dotado de *logos*. Como para subrayar lo legítimo de la coma mencionada, «*parlêtre*», «hablaser», es la traducción lacaniana de esa definición aristotélica del hombre. Lacan, que inventa la expresión en 1974, propone en «Joyce el Síntoma» que con ella se sustituya «el Ics de Freud (que se lee: inconsciente): apártate de ahí para que yo me instale».[2] Con «hablaser», Lacan relee (y religa) a Aristóteles con Freud vía Gorgias, y desconecta la logología, crítica de la ontología, del inconsciente, hallazgo freudiano:

> Es un círculo vicioso decir que somos seres hablantes. Somos «*parlêtres*», «hablaseres», palabra que en francés, para sustituir al inconsciente, tiene la ventaja de producir equívoco con *parlote*, «cháchara», y con el hecho de que *es del lenguaje* de donde recibimos esa locura de que haya ser.[3]

2. Jaques Lacan, «Joyce le Symptôme», en *Autres Écrits*, París, Seuil, 2001, págs. 565-566 [«Joyce el Síntoma», en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, pág. 592], citado y comentado por Elisabete Thamer, págs. 71-72 de su tesis, lo mismo que la cita siguiente.

3. Conferencia en Columbia University [1975], en *Scilicet*, 6/7, 1976, pág. 49.

La escena primitiva se despliega en el libro *Gamma* de la *Metafísica* de Aristóteles, en el momento de realizarse la demostración del principio de todos los principios, esto es, del principio de no-contradicción, «el más sólido de todos los principios sin excepción».[4] Lacan no se engaña al respecto, allí es donde focaliza su diagnóstico:

> Lean la *Metafísica* de Aristóteles, espero que sientan, como yo, que es tremendamente tonta. [...] Tres o cuatro siglos después de Aristóteles, comenzaron a plantearse las más serias dudas sobre este texto, porque aún se sabía leer [...]. Debo decir que Michelet[5] no comparte esa opinión, y yo tampoco. En efecto, verdaderamente –cómo diré– la tontería es prueba de autenticidad. Lo que domina es la *autenticidad de la tontería.* [...] La tontería es aquello en lo que <se> entra al plantear las preguntas en cierto nivel que está precisamente determinado por el hecho del lenguaje, a saber, cuando nos acercamos a su función esencial, que es la de *llenar todo lo que deja abierto el que no pueda haber relación sexual.* [...] Es apasionante ver a alguien tan agudo, tan sabio, tan alerta, tan lúcido, ponerse a chapucear allí de ese modo, ¿y por qué? Porque se interroga sobre el principio. *Naturalmente, no tiene la menor idea de que el principio es que no hay relación sexual.* No tiene idea de esto, pero vemos que él se plantea todas las preguntas únicamente en ese nivel.[6]

La tontería es equivocarse de principio, y es apasionante y auténtica porque se engrana con la función esencial del lenguaje: tapar los agujeros. Nada vale más que el agujero (riamos) y todos los agujeros se equivalen: la metafísica, incluso y sobre todo superada por Heidegger, es el tapa-agujeros de la política (la estupidez de Heidegger fue hacer esto visible), el principio de no-contradicción es el tapa-agujeros del lenguaje; y todos estos agujeros vuelven al agujero del apuntador, el del inconsciente estructurado como un lenguaje, pero un lenguaje embragado sobre lo real, cuyo primer principio es que no hay relación sexual. Esto es lo que recorro en los dos capítulos siguientes, intentando situar quizá otro tipo de estupidez.

4. *Metafísica*, IV, 3, 1005 b, 19-23.
5. «No nuestro poeta», sino «un tipo de la Universidad de Berlín»...
6. J. Lacan, ... *ou pire* [15 de diciembre de 1971], París, Seuil, 2011, págs. 29, 30 [... *o peor*, Buenos Aires, Paidós, 2012, págs. 28, 29, 30].

El enunciado inaugural del principio de no-contradicción es, lo recuerdo: «Es imposible que lo mismo, simultáneamente, pertenezca y no pertenezca a lo mismo y según lo mismo». Creer que este es el primer principio es justamente lo que Lacan califica de estupidez de Aristóteles. Leyendo a Aristóteles distinguiremos el procedimiento de demostración, vale decir, la refutación, de lo que pone de manifiesto en el principio del principio.

Primero, el procedimiento. No se puede demostrar el principio directamente: no se demuestra directamente el principio de todos los principios, incluso esta es la aporía del fundamento último, señalable ya desde Aristóteles (*ananke stenai*) y hasta Heidegger o Karl-Otto Apel.[7] Del principio, solo se puede hacer la petición. Pero puesto que unos maleducados persisten en exigir una demostración, Aristóteles les propone una por refutación, que los cuestiona a ellos mismos en la medida en que hablan y más allá de lo que digan, o sea, como hombres. He aquí esa refutación, en la cual yo señalo los pasajes que parecen caer por su peso pero que generan un forzamiento y hacen tocar el fondo del principio:

> Se puede demostrar no obstante por refutación [...] que hay imposibilidad <de que lo mismo pertenezca a lo mismo y según lo mismo>, únicamente con tal de que el adversario *diga algo* [*an monon ti legei*]; y si no dice nada [*an de methen*], es ridículo buscar qué decir para responder a *aquel que no profiere discurso sobre nada* [*ton methenos ekhonta logon*], en cuanto de ese modo *no profiere ningún discurso* [*methena ekhei logo*]; pues un hombre semejante en cuanto es así de entrada *igual a una planta* [*homoios phytoi*] [...].
>
> El punto de partida en todos los casos de género no es reclamar que se diga que algo o bien es o bien no es (pues sería errado sostener que ahí está la petición de principio), sino que al menos *uno significa algo, tanto para sí como para otro* [*semainein ge ti kai hautoi kai alloi*], pues esto es necesario desde el momento en que se dice algo [*eiper legoi ti*]. Porque para quien no significa, no habría discurso [*ouk an eie logos*], ni dirigido a sí mismo ni dirigido a otro. Y si alguien acepta significar, habrá demostración: desde ese momento, en efecto, habrá algo determinado [*ti horismenon*]. Pero el responsable no es el

7. Véase Barbara Cassin, *Aristote et le* logos, París, PUF, 1997, capítulo 1.

> que demuestra, es el que sostiene el asalto, pues al destruir el discurso, sostiene un discurso.
>
> [...]. Si [...] se afirmara significar una infinidad de cosas, está claro que *no habría discurso* [*ouk an eie logos*]; pues *no significar una cosa única es no significar nada en absoluto* [*to gar me hen semainein outhen semainein estin*], y si las palabras no significan, se destruye la posibilidad de dialogar unos con otros, y en verdad consigo mismo: pues no se puede pensar nada al no pensar nada único, y si se lo puede, se postularía entonces una palabra única sobre esa cosa.[8]

Aristóteles demuestra el indemostrable principio de no-contradicción mediante una serie de equivalencias tomadas como evidencias: hablar es decir algo, decir algo es significar algo, significar algo es significar algo que tiene un sentido y uno solo, el mismo para uno mismo y para el otro. Aquí está la «decisión del sentido». Querer decir algo, *legein ti*, *semainein ti*, *semainein hen*, tal es, por lo tanto, la decisión que Aristóteles exige de todo hombre si quiere ser un hombre, es decir, un animal dotado de *logos*. El principio de no-contradicción se funda en la univocidad del sentido y en ninguna otra cosa. Lo imposible no es que una sustancia sea sujeto de predicados contradictorios, sino que la misma palabra simultáneamente tenga y no tenga el mismo sentido. El sentido es la primera entidad hallada y hallable que no tolera la contradicción. No es el inconsciente, es el mundo mismo el que está estructurado como un lenguaje, o incluso: el ente está hecho como un sentido. La prohibición de la homonimia es al lenguaje lo que la interdicción del incesto a la sociedad.

> Es simplemente cuando imaginamos que Aristóteles quiere decir algo que nos inquietamos por lo que cerca. ¿Qué atrapa en sus redes, en su malla, qué saca, qué maneja, con qué se las ve, con quién se bate, qué sostiene, qué trabaja, qué persigue?[9]

Lacan reflecta la exigencia aristotélica aplicándola al propio Aristóteles como objeto hermenéutico: Aristóteles «quiere decir

8. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 4, 1006 a 1-1006 b 1 (las itálicas me pertenecen). Doy aquí la traducción, hecha conjuntamente con Michel Narcy, en *La Décision du sens*, París, Vrin, 1989, págs. 127-129.

9. J. Lacan, *Encore, op. cit.*, pág. 51 [*Aun, op. cit.*, pág. 69].

algo». Lacan le lleva a Aristóteles la ventaja de volver manifiesto el hecho de que el sentido cobra sentido únicamente mediante una operación y un dispositivo, en función del adversario, en términos de manipulación y de objetivo: lo que quiere decir hablar. En términos exactos: sin excepción a lo universal, sin otro que diga no, y a condición de tomar a este otro al pie de la letra, no hay demostración posible. Hace falta un «fuiste tú quien lo dijo». Solo la refutación hace valer que el adversario mismo, al negar el principio, ya lo ha presupuesto. He aquí un procedimiento de demostración irrefutable y en el que incurrimos con más frecuencia que cuando es nuestro turno de habla, no sin relación con la lógica intuicionista cuyo uso conocemos en la «pedagogía» de los psicóticos, psicóticos que también nosotros somos, particularmente en materia de principios. Pues para zafarnos de ese procedimiento es preciso (pero sin duda también suficiente) que no digamos lo que decimos y que no seamos nosotros mismos. A todas luces, el hecho de que se nos obligue a verlo complica un poco las cosas. Al fin de cuentas, tanto con Aristóteles como en el dispositivo de la Comisión Verdad y Reconciliación, y como en el dispositivo del análisis, se trata siempre de actuar de modo que el otro hable, así sea con su silencio. Entonces, al escuchar que él dice, se le hace escuchar lo que dice. En este punto de reflexión del dispositivo Lacan es hiper-aristotélico, pero si lo es, es porque Aristóteles, valiéndose de ese procedimiento notoriamente sofístico que es la refutación, es por entero, en este punto, sofista. Aristóteles le hace oír al animal dotado de *logos* que él profiere un *logos* normal-normado-normativo, Lacan le hace oír al hablaser que él escapa a esa norma. La norma es circunscripta, pues, dos veces. Por un lado, tiene necesidad de la excepción para confirmar la regla: se funda tan solo en su afuera. Por el otro, aparece como un notable subconjunto de un bloque más vasto, cual especie que se hace dominante por haberse adaptado perfectamente al uso, al mismo título que la geometría euclidiana respecto de la riemanniana o que la ontología respecto de la logología. De hecho, el hablaser excede al animal dotado de *logos*.[10]

10. Véase cuadro 1. L'homme/LOM, pág. 102.

«EL *LOGOS* QUE HAY EN LOS SONIDOS DE LA VOZ Y EN LAS PALABRAS»

La demostración aristotélica excluye de la humanidad a los hablaseres como tales. Entre los adversarios del principio de no-contradicción, algunos son irrecuperables, nunca hablarán como Aristóteles y, por lo tanto, no «hablarán» nunca. No responden a su definición del hombre: *homoios phytoi*, «plantas» que hablan.

Su característica es «hablar por hablar», *legein logou kharin*.[11] Propongo ahora escuchar este redoblamiento como un desplazamiento del sentido de *logos*: el *logos* propio del hombre, ese que el genio latino traduce por *ratio et oratio* y que el *organon* aristotélico sistematiza, solo atiende en ellos al «*logos* que está en los sonidos de la voz y en las palabras».[12] No se los puede refutar porque no se atienen al sentido de las palabras, y por ende a la univocidad, sino solamente a los sonidos y a las palabras en sí: para «curarlos» (*iasis*) de esta atención precisa, habría que obligarlos a no oír más el significante sino solamente el sentido, el sentido-uno, el *logos* unívoco, aquel que es tributario no del *pharmakon* sino exclusivamente del *organon*. En suma, laboran en la autotelia del *logos*, y a causa de ellos la decisión del sentido aparece como una norma extrínseca, ligada a una concepción-valorización parcial de la humanidad del hombre. Hay una manera de concebir el *logos*, hay *logos*, que está –que solo está– en los sonidos de la voz y en las palabras, y un *logos* como ese no se encuentra normado por la exigencia aristotélica de significación. Si este *logos* no tiene sentido en el sentido aristotélico es porque no tiene un único sentido, ni el mismo sentido para todos, aun cuando lo que se pronuncie en él y lo que se escuche en él no cese de presentarse como *logos*: es el *logos* en el que se deja anunciar lo impensable, y que debería ser inefable, «al mismo tiempo» que la contradicción. «Efectivamente, ellos estiman (posible, normal, legítimo) decir

11. Aristóteles, *Metafísica*, IV: «Se los afronta no respecto de lo que piensan, sino de lo que dicen», 1009 a 18-19; «hablar por hablar», 1009 a 21 y 1011 b 2 s; «no hacer otra cosa que decir esos decires», 1011 a 4.

12. *Tou en tei phonei logou kai en tois onomasin* (*ibid.*, 1009 a 21-22).

cosas contrarias diciendo directamente cosas contrarias.»[13] Los hombres-plantas son después de todo «naturaleza», por cuanto pueden decir todo lo que dicen porque su discurso se autoriza solo por sí mismo, o, como decía de manera más simple Gorgias en el *Tratado del no-ser*, porque «el que habla, habla».[14]

Aristóteles no aísla más profundamente el *logos* situado en los sonidos de la voz y en las palabras respecto del sentido que tiene. No distingue en sí la dimensión del significante, aun cuando lo arbitrario del signo como sonido y como letra es no solo compatible con su concepción del *logos*, sino consustancial con ella: el lenguaje del que el hombre está dotado *physei*, «por naturaleza», es fruto de una «convención», *nomoi* y no *physei*, no hay aquí contradicción alguna; en rigor, constituye la prueba de que la naturaleza del hombre es su cultura. Existe de hecho una pluralidad de lenguas y alfabetos, y esto explica que no comprendamos una lengua extranjera; pero tal arbitrariedad del sonido y de la letra, que legítimamente podemos asociar a nuestra arbitrariedad del signo, jamás hace otra cosa que ejemplificar la univocidad constitutiva, una y otra vez, de la posibilidad del sentido, condición trascendental para que el signo no se contente con «hacer signo» (*semainei*), como en la mántica del dios de Delfos, sino para que «signifique efectivamente *algo*» (*semainei ti*), para que «hable» en el sentido de «tributario del *logos*» (*legei*). La diferencia de los significantes, síntoma de arbitrariedad, es redimida, en efecto, por la identidad del significado (el «hombre», al igual que el «*anthropos*», son hombre, la esencia de la cosa da el sentido de la palabra) y por la comunidad de los referentes (el mundo es mundo para todos los hombres). El *De Interpretatione* lo explicita así: aquello que hay en lo escrito es el símbolo de lo que hay en la voz, que difiere según las lenguas; pero las letras, como los sonidos, son los símbolos de las «afecciones del alma» (*pathemata*, afectos, ideas, representaciones, estados mentales) que, por su parte, son idénticas en todos, porque ellas mismas son los signos de las «cosas» (*pragmata*) que

13. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 6, 1011 a 16.

14. *Kai legei ho legon* (Ps.-Aristóteles, *Sur Mélissus, Xénophane et Gorgias*, 980 b 4; *cf.* B. Cassin, *Si Parménide*, Lille, PUF-MSH, 1980, pág. 98 y sigs.).

precisamente son idénticas.[15] Tal es la pregnancia del fondo físico/antropológico/ético/ontológico que nos es familiar, de donde deriva sin dificultades la comunicación.

Así pues, desde el momento en que se arranca de las cosas y no de las palabras, la diferencia de lenguas y la arbitrariedad del signo dejan de inquietar:[16] esta es la frase clave del *Cratilo* de Platón, a la que se amolda Aristóteles sacando las consecuencias o, mejor dicho, desplegando sus premisas, por el lado de la teoría del lenguaje. En cambio, cuando se supone que las palabras constituyen el punto de partida o el área de estacionamiento, entonces se cambia de mundo. Se distingue la dimensión del significante y la logología efectúa la inversión que lleva de la palabra a la cosa y del significante al significado: repitámoslo, con Lacan, para poner los puntos sobre las íes sofísticas, «distinguir la dimensión del significante cobra relieve solo si se postula que lo que se oye no tiene ninguna relación con lo que significa», y que «el significado es el efecto del significante».[17] En el encuadramiento aristotélico, la enfermedad del *logos* sofístico-analítico tiene por síntoma el libre juego de los significantes contra la univocidad de la significación. Aristóteles nada puede contra esa enfermedad, salvo negarla y expulsarla (considerarla una peste, un *logos* de planta). Ella no solo está en su refutación como no debiendo estar o como debiendo no estar, y a la vez como no pudiendo no estar para que la refutación funcione, sino que además ella regresa por la ventana. Finalmente, en este punto es donde conviene incluir en el dossier el fracaso de las *Refutaciones sofísticas*.

En este texto que todos los analistas deberían leer,[18] Aristóteles muestra cómo no caer nunca en la trampa de los sofismas: es preciso y suficiente con desplegar las homonimias y anfibolias

15. Para un análisis del pasaje clave del *De Interpretatione* de Aristóteles que estoy glosando en este punto, remito a los artículos «Signe» y «Signifiant» del *Vocabulaire européen des philosophies, dictionnaire des intraduisibles* (París, Seuil/Le Robert, 2004).

16. Platón, *Cratilo*, 439 a.

17. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, págs. 31 y 34 [*Aun*, *op. cit.*, págs. 40 y 45].

18. Hasta aquí recomiendo en verdad dos: la *Teogonía* de Hesíodo y las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles, dos grandes canteras...

(u homonimias de la sintaxis) distinguiendo entre sí todos los sentidos de todas las palabras y de todos los giros y negándose a tomarlos al mismo tiempo (el famoso *hama* del principio de no-contradicción). Así pues, la solución para refutar a alguien que emplea un *logos* homónimo, se trate del equívoco de una palabra, como la francesa «*apprendre*», aprender» y «enseñar», o de la anfibolia de una construcción, como «desearme la captura enemiga», consiste en «centrar de entrada la respuesta en la ambigüedad de la palabra y del enunciado».[19] Es preciso y suficiente con asignar el punto de homonimia y hacer valer el otro sentido: hacer ver a todos que bajo una sola y misma *lexis* (palabra, enunciado, aislados o incluidos en un argumento) se alojan varios sentidos. El filósofo es ante todo, e incansablemente, crítico, semántico y gramático.

O mejor dicho, con esto alcanza *casi* siempre, pues hay un caso en que el remedio es infructuoso. Se trata de aquel en que solo está en juego el significante, el significante puro, aquel que se aloja en las escansiones y acentos de la voz; «composición, separación y prosodia», dice Aristóteles; pues aquí el significante es múltiple en su propia identidad, que opera en el «al mismo tiempo» de su sola enunciación. En este caso no hay que disipar ninguna homonimia, no se puede apelar al *pragma* contra el *onoma* ni discriminar significados bajo el significante. Ya no se trata de distinguir entre los sentidos, sino entre sonidos. Solo se puede prestar oídos [*oreille*]: *oros*, sin aspiración, «la montaña», y *horos*, con aspiración, «el límite», «ver a alguien golpeado [silencio] con los ojos» y «ver a alguien [silencio] golpeado con los ojos». Y «replicar, una vez concluido, con la escansión inversa» retornando simétricamente al remitente: «Si el argumento estriba en la composición, la solución consiste en su división, si es tributario de la división, la solución está en la composición; de nuevo, si el argumento depende de una acentuación aguda, la solución es la acentuación grave, y si depende de una acentuación grave, la solución está en la aguda».[20]

19. Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 177 a 20-21.

20. Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, cap. 20-23 (aquí 23, 179 a 12-15).

Siguiendo a Lacan y sus juegos con la palabra «sentido» en *Aun*, yo designo a los irreductibles *outsiders* con un montoncito de sílabas que es preciso oír antes de escribirlo: «*l'un-sens*» [«el un-sentido»] es un significante fabricado *ad hoc* para susurrar los contrarios. El término juega con los dos sentidos y como tal, para Aristóteles, es una palabra que no tiene ninguno. Evidentemente, cada uno de estos dos sentidos son indispensables para nuestra elaboración. El primero es: «un sentido y no dos». En otras palabras, la exigencia aristotélica (*semainein*, significar, es *semainein hen*, significar una sola cosa) se cumple. Pero a causa del segundo sentido, esa exigencia queda puesta en abismo o en ironía: el segundo sentido, con el *in* privativo del latín, quiere decir «cero sentido».* Así el lacaniano nomoteta juega con el hecho de que tener sentido como un-sentido, tener un solo sentido, es no tenerlo.

Tiempo, performance y homonimia se anudan en «lo que hay en los sonidos de la voz y en las palabras» para contrariar la posibilidad misma de la univocidad. Aquí es donde se conjugan placer de hablar y agujero del apuntador. Lo que deja oír LOM** en el desencadenamiento de la cadena de significantes obrante en «Joyce le symptôme»: «Nosotros somos shombres [*sommes z'hommes*]. LOM: en francés eso dice bien lo que eso quiere decir. Basta con escribirlo fonéticamente: eso lo faunético (faun..., a su medida: lo ollebsceno [*l'eaubscène*]. Escriban eso olleb... para recordar que lo bello [...]», etc. «LOM, LOM de base, LOM quetieneun kuerpo y notiene más Keuno.»[21]

Curiosas plantas, sin embargo, ya que hacen ruido con la boca como animales. *Homoios phytoi*: si hablas sin significar, eres semejante a una planta. Por qué esta comparación, se preguntan siempre los especialistas en Aristóteles, y se rascan la cabeza. Lacan puede

* Como se verá a continuación, el juego de homofonías se da entre los términos *un-sens*, «un-sentido», e *insens*, «insentido, sin-sentido» (n. de t.).

** Suerte de neologismo por refonetización y reescritura de *l'homme*, «el hombre», propuesto por Lacan en su conferencia «Joyce le symptôme» dictada el 16 de junio de 1975 en la Sorbona (n. de t.).

21. J. Lacan, «Joyce le symptôme», en *Autres Écrits*, *op. cit.*, pág. 565 [*Otros escritos*, *op. cit.*, pág. 591].

Cuadro 1
El hombre/LOM

Aristóteles	*Sofistas, Freud y Lacan*
Un sentido = un solo sentido hablar de + hablar a sentido-significado-referencia univocidad de la significación	Un sentido/in-sentido hablar por gusto/hablar a pura pérdida significante (lo que hay en los sonidos de la voz y en las palabras) performance y homonimia
Hombre = animal dotado de *logos*	Hablaser = LOM = *logos* de planta
ONTOLOGÍA	LOGOLOGÍA
LOGOLOGÍA	

ayudar. Él habla de «goce de la planta» cuando define el campo lacaniano.[22] En cuanto al famoso lirio de los campos, «muy bien podemos imaginar(los) como un cuerpo enteramente entregado al goce», goce de la planta o tal vez «dolor infinito», en cualquier caso nada permite escapar de él, a diferencia del animal, que siempre puede moverse para obtener un menos de goce, obedeciendo así a lo que se da en llamar principio del placer. La planta se queda «allí donde se goza», y «sabe Dios adónde nos llevaría». Tú eres semejante a una planta si hablas sin significar, lo cual debe entenderse: cuando, o si, para ti, hablar es gozar. Gozar, esto es lo que hablar no debe ser, en todo caso para Aristóteles. Tal es su definición del perverso, que pervierte el orden del mundo.

> Los perversos [...] los mismos que Aristóteles no quería ver por nada del mundo. Hay en ellos una subversión de la conducta que se apoya en un *savoir-faire*, una habilidad ligada a un saber, el saber de

22. J. Lacan, *L'Envers de la psychanalyse*, *op. cit.* , p. 88 [*El reverso del psicoanálisis*, *op. cit.*, pág. 81].

la naturaleza de las cosas, un acoplamiento directo de la conducta sexual con lo que es su verdad, o sea, su amoralidad.[23]

El hombre no perverso se define por ocupar su lugar en el cosmos, en medio de los vivientes, *zoia*: ni planta ni Dios, y no cualquier animal, un animal/un viviente (las dos traducciones valen) dotado de *logos*, *zoion logon ekhon*. La jerarquía de los géneros constituye ley, y es ella la que el goce del lenguaje pone en tela de juicio. Esto es lo que yo leo en «La tercera»:

> Es llamativo lo siguiente: si algo nos da la idea del «gozarse» es el animal. [...].
>
> La pregunta se vuelve interesante a partir del momento en que se la generaliza y nos preguntamos, en nombre de la vida, si la planta goza. Al fin y al cabo, es algo que tiene sentido porque justamente con eso nos embaucaron.[24]

No solo nos embaucaron con la mención bíblica del lirio de los campos: «Ni tejen ni hilan, añadieron» –con el contragolpe de la refutación científica–, ahora que los vemos por el microscopio, es patente que «se trata de un hilado», y «quizá de eso gozan, de hilar y tejer». Pues la cuestión que queda flotando es la de la relación de conjunto entre vida y goce:

> Queda en pie la pregunta de si vida entraña goce. Y si el asunto es dudoso en lo tocante al vegetal, ello destaca aún más el hecho de que, en cuanto a la palabra, no lo sea. Lalengua en la que el goce se deposita, como dije, no sin mortificarla, no sin que se presente como leña seca, da fe sin embargo de que la vida de la que un lenguaje hace esqueje, nos da cabal idea de que es algo del orden del vegetal.[25]

23. *Id.*, *Encore*, *op. cit.*, p. 80 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 105].
24. J. Lacan, «La Troisième» [1974], 7° Congreso de l'École Freudienne de Paris en Roma, conferencia publicada dans *Lettres de l'École Freudienne*, 1975, nº 16, pág. 22 [«La tercera», en Jaques Lacan, *Intervenciones y textos* 2, Buenos Aires, Manantial, 1988, pág. 92].
25. J. Lacan, «La Troisième», *op. cit.*, p. 23 [«La tercera», *op. cit.*, pág. 93].

En cuanto al Lacan perverso, demasiado perverso/demasiado sofista para que *El sofista* de Platón le interese, no es dudoso que hablar sea gozar. Pero es difícil saber si, para el viviente dotado de *logos*, este goce está ligado a la vida o al *logos*. Si el animal, y si la planta incluso, gozan, es que el *logos* definitorio del hombre está empalmado sobre la vida. El lenguaje es un «esqueje» de la vida,[26] y lo atestigua la relación entre lalengua y el lenguaje. La lengua del inconsciente, la lalengua de cada freudo-lacaniano, deposita goce en el *logos*. No es el *logos* el que goza (ni *die Sprache* ni *die Sage*), sino cada animal dotado de *logos* redefinido como hablaser.

Aristóteles no quería-querría ver a ningún precio a los perversos, a los sofistas, a Lacan. Pues con el goce depositado en lalengua es directo el embrague de la conducta discursiva con lo que es su verdad, a saber: su amoralidad. Con la verdad de que el principio del discurso es que no hay relación sexual. Que el único goce es el goce discursivo propiamente dicho, y no el de la verdad, o del deseo, o del amor por la verdad. En cuanto a la verdad, queda por saber si lo que hay «con» ella no es, no del orden del goce, sino del orden del placer, pues este es signo de felicidad y no de falta. «Los "seres" hablantes son felices, felices por naturaleza, es incluso todo lo que les queda de ella.»[27] ¿Ambiciona usted el placer del matema o el goce de lalengua?: esta es la cuestión.

Si el hombre griego se caracteriza por no-ser animal ni dios, no es imposible que la mujer, lacaniana en todo caso, sea ese género de planta hablante. Para anunciarla o seducirla se inventa el goce de la planta: «Conduce hacia el plus de gozar porque ella, la mujer, como la flor, sumerge sus raíces en el goce mismo».[28] ¿Metáforas y tobogán habituales? Volveremos, por cierto, sobre esto.

26. Aristóteles habla de «esqueje» (*paraphyes ti*, *Retórica*, 1356 a 25), a propósito de la retórica en relación con la dialéctica.

27. J. Lacan, «Introduction à l'édition allemande des *Écrits*» [1973], en *Autres Écrits*, *op. cit.*, pág. 556 [«Introducción a la edición alemana de los *Escritos*», en *Otros escritos*, *op. cit.*, pág. 582].

28. J. Lacan, *L'Envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 89 [*El reverso del psicoanálisis*, *op. cit.*, pág. 83].

PONDERACIONES DEL SENTIDO Y DEL SINSENTIDO: FREUD/LACAN

El único lugar en el que pueden situarse los sofistas Freud y Lacan es en el lado planta. Lo cual es falso en la medida en que ellos son, todos somos, aristotélicos. Pero es correcto a causa de una cantidad de posiciones a la vez caricaturescas y capitales que tienen el inmenso interés de volvernos muchísimo más atentos a lo que está en juego, por ejemplo, cómo el texto sobre el chiste en Freud y su comentario por Lacan privilegian unas veces el sentido en el sinsentido, otras el sinsentido en el sentido, y cómo Lacan desaristoteliza o sofistiza a Freud en esa oportunidad privilegiada que es el chiste.

Freud, como toda la tradición filosófica y como todos nosotros, se precipitó en la exigencia aristotélica del sentido. No hay aspecto de la teoría ni de la práctica analíticas que no lo confirme. En definitiva, el proyecto freudiano consiste en extender el ámbito del sentido de una manera virtualmente infinita, de modo que pueda entrar en él lo que fue considerado siempre, más o menos gravosamente, como insensato. Este proyecto hace entrar en el rango del sentido «el secreto del síntoma»: «Dominio inmenso anexado por el genio de Freud al conocimiento del hombre y que merecería el título propio de "semántica psicoanalítica": sueños, actos fallidos, lapsus del discurso, desórdenes de la rememoración, caprichos de la asociación mental, etc.»;[29] en síntesis, todo cuanto hace o testimonia que el inconsciente es constituyente, de que está estructurado como un lenguaje. El inconsciente mismo, del que tales «desórdenes» son formaciones más o menos directas, no debe su estatuto de «hipótesis necesaria y legítima» sino a una «ganancia de sentido y de coherencia».[30]

29. J. Lacan, «Variantes de la cure-type», en *Écrits*, *op. cit.*, pág. 333 [«Variantes de la cura-tipo», en *Escritos 1*, *op. cit.*, pág. 321].

30. Sigmund Freud, *Métapsychologie*, págs. 66 y sigs., trad. Jean Laplanche y Jean-Baptiste Pontalis, París, Gallimard, «Idées», 1968 [«Lo inconsciente», *Sigmund Freud. Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, t. XIV]. [La traducción de las citas de Freud se basa en los textos franceses proporcionados por la autora (n. de t.)].

Entre todas las definiciones del chiste recogidas por Freud, a su juicio reviste una importancia particular una que es recurrente: la de «sentido en el sinsentido»:[31] a juicio nuestro, esta fórmula podría definir el proyecto freudiano entero en cuanto sometido al aristotelismo. Es justamente en este punto donde Lacan va más allá de Freud y donde es, a mis ojos, el más consecuente de los no-aristotélicos: él es más sofista que Freud.

Ahora bien, el propio Freud extrema el aristotelismo hasta el punto de hacerse sofista o, como mínimo, de obligar a replantear de cabo a rabo la delimitación de territorios. La oscilación está dada por la manera en que Freud va y viene entre dos caracterizaciones del chiste, la de sentido en el sinsentido y la de sinsentido en el sentido.

Leeremos esta oscilación, primero, a través de los embrollos de Freud, quien clasifica los chistes según diferentes taxonomías (según la «técnica»: palabras/pensamiento, según la «tendencia»: inofensiva/tendenciosa) y distingue una parte analítica, una parte sintética y una parte teórica, de manera tal que los resultados son sumamente difíciles de articular. Como la cosa es realmente enmarañada, prefiero anunciar la tonalidad. El problema es saber si se trata de sinsentido real bajo sentido aparente (una «fachada» de sentido), o bien si se trata de un sinsentido aparente bajo sentido real. ¿Dónde está entonces la fachada, el semblante? ¿Y qué hay, en el fondo? El análisis peligroso, y que Freud se desvive por superar, es el que hace leer en el chiste el sinsentido haciéndose pasar por sentido: como *sinsentido* (real) en el sentido (aparente), el chiste, que Freud llama sofisma, es repugnante. El «buen» análisis para el Freud aristotélico es el que consigue leer el *sentido* (real) bajo el sinsentido (aparente): la posición final de Freud es que la clave del chiste es su sentido, valorizado como serio y como escuela de libertad, y que de buena gana yo calificaría de humanista. Es así como yo entiendo la «caridad de Freud»: «El análisis vino a anunciarnos que hay saber que no se sabe, un saber que tiene su soporte

31. S. Freud, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient,* trad. Marie Bonaparte y Marcel Nathan, Paris, Gallimard, «Idées», 1930, pág. 16, pág. 90 y sigs., pág. 215 y pág. 227 nota 7 [*El chiste y su relación con lo inconsciente, op. cit.*, t. VIII].

en el significante como tal [...] Allí es donde Saussure espera a Freud. Y se suscita de nuevo la pregunta del saber». «Caridad de Freud»: «¿Haber permitido a la miseria de los seres que hablan decirse que existe –ya que hay inconsciente– algo que trasciende de veras, y que no es otra cosa sino lo que esta especie habita, a saber, el lenguaje?». Porque «¿acaso no es caridad anunciarle la nueva de que en todo cuanto es su vida cotidiana encuentra en el lenguaje un soporte de más razón de lo que podía creerse, y que ya hay ahí sabiduría, ese objeto inalcanzable de una búsqueda vana?».[32] El sentido en el sinsentido domina y tranquiliza, esencial y existencialmente.

Ahora bien, todo el interés de Freud radica, para mí, en su ambivalencia respecto de estas dos posturas y en la oscilación entre su aristotelismo y su sofística.

Leeremos luego esta oscilación a través de la lectura de Lacan, quien privilegia, según las veces, cada una de las definiciones. Sin embargo, Lacan termina por privilegiar el sinsentido en el sentido, cosa que Freud no hace: con lo cual, siendo él mismo más sofista, sofistiza a Freud. El «sentido» que da él entonces al sinsentido es una manera muy marcada de eludir el sentido aristotélico, para la cual conviene inventar una negación que ya no tiene nada que ver con el contraste sentido/sinsentido. Ella hace temblar, Aristóteles lo predice y estamos en las grandes palabras, la humanidad en el hombre.

La oscilación de Freud: ¿sinsentido en el sentido o sentido en el sinsentido?

La primera ocurrencia del término «sofisma» tiene lugar con motivo de un cuentito sobre salmón con mayonesa; este es el ejemplo que voy a seguir puesto que Freud lo retoma varias veces con valorizaciones y ponderaciones sentido/sinsentido diferentes y hasta opuestas.

> Un desdichado, llorando su miseria, pide prestados veinticinco florines a un amigo rico. Ese mismo día, el benefactor lo encuentra a

32. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 88 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 116].

la mesa de un restaurante ante una ración de salmón con mayonesa. Y le reprocha: «¡Cómo! ¡Me pide usted dinero y se da el gusto de pedir salmón con mayonesa! ¡Vaya modo de usar mi dinero!». «No comprendo –dice el otro–, sin dinero, me es *imposible* comer salmón con mayonesa; ahora que lo tengo, no *debo* comer salmón con mayonesa; *¿cuándo, entonces, comería yo salmón con mayonesa?*»[33]

En el examen del ejemplo, el término «sofisma» designa exactamente un «desplazamiento del curso del pensamiento» consistente en la «desviación del sentido del reproche en la respuesta»:[34]

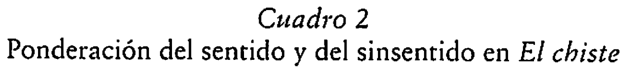
> El pobre se defiende de haber empleado en una glotonería el dinero prestado y pregunta, con aparente razón, *cuándo* por fin le estará permitido comer salmón. Sin embargo, esa no es la respuesta exacta a la pregunta; el benefactor no le reprocha haberse regalado salmón el mismo día del préstamo, sino que le hace sentir que, en la situación en que se encuentra, no tiene *ningún* derecho a pensar en manjares. Nuestro arruinado *gourmet* no toma en cuenta en absoluto el único sentido posible de la reprimenda; su respuesta apunta a otra cosa, como si hubiese entendido mal.

Esa respuesta «ciertamente ilógica», añade Freud, presenta «en forma llamativa el carácter de lo lógico»: el sofisma es, por lo tanto, lo ilógico oculto bajo lo lógico, que reduce la lógica a la condición de mero «revestimiento», de «semblante», de un «como si», de una «fachada», de una «ostentación»: el sentido sirve de fachada al sinsentido.

Con esta distorsión entre bella o sana apariencia y realidad decepcionante, Freud recupera una de las caracterizaciones más tradicionales de la sofística desde Platón y Aristóteles, aquella que, para atenernos al primer capítulo de las *Refutaciones sofísticas*, hace comparar los razonamientos sofísticos con esos hombres que parecen agraciados a fuerza de maquillaje, o con los objetos de

33. S. Freud, *Le mot d'esprit...*, *op. cit.*, pág. 79 [*El chiste...*, *op. cit.*].

34. El salmón con mayonesa «nos presenta [...] una fachada que deslumbra por su elaboración lógica; sin embargo, el análisis nos ha mostrado que esta lógica esconde un sofisma, en particular un desplazamiento del curso del pensamiento» (ibid., pág. 72). Volveré luego a las páginas 65-66.



Cuadro 2
Ponderación del sentido y del sinsentido en *El chiste*

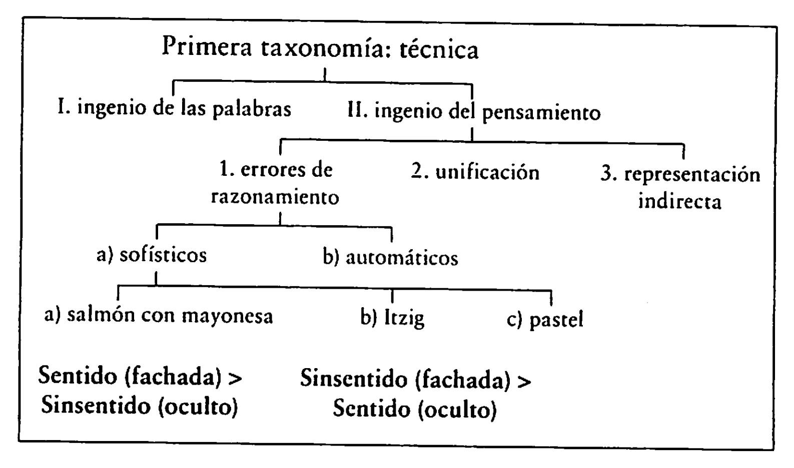
Primera taxonomía (técnica)

- palabras
- pensamiento
  - errores de razonamiento
    - sofísticos
      - «salmón»
        - Sentido (fachada) > sinsentido (oculto)
      - «Itzig»
        - Sinsentido (fachada) > sentido (oculto)
    - automáticos

Segunda taxonomía (tendencia)

- tendenciosas
  - obscena
  - agresiva
  - seria
- inofensivas
- seria / inofensivas
  - «salmón»
    - Sentido del sinsentido = levantamiento de la inhibición
    - sofisma portavoz de la verdad
  - «home-roulard»
    - Sinsentido del sinsentido = placer del sinsentido
    - repulsión

Cuadro 3
Los errores sofísticos de razonamiento (detalle)



litargirio, estaño o metal amarillo. La sofística perro-lobo trabaja sobre el *pseudos*, mezcla de falsedad y mentira o de mala fe, para hacerse pasar por lo que no es: lógica y sabiduría.

Ahora bien, lo que sigue a esta taxonomía, cuyo criterio es la «técnica» practicada en el chiste, no deja de ser perturbador. En lo que atañe al «ingenio del pensamiento» por diferencia con el «ingenio de las palabras», estamos siempre en los «errores de razonamiento». Vienen después del salmón con mayonesa otras dos series de ejemplos agrupables bajo un único encabezado: el de los errores de razonamiento sofísticos.

Debe señalarse empero que el término «sofisma» es pronunciado solamente en relación con la primera serie (nuestro salmón con mayonesa) y con la última: de hecho, la intermedia presenta una dificultad. Veamos cómo la introduce Freud: «Esta expresión [salmón con mayonesa] tal vez, *por simple contraste*, nos orienta hacia otros chistes que, *muy por el contrario*, exhiben abiertamente el contrasentido, el sinsentido y la necedad».[35] El ejemplo «más claro y puro» es el del artillero Itzig, inteligente pero indisciplinado, a quien un superior benévolo le aconseja comprarse un cañón

35. S. Freud, *Le Mot d'esprit...*, *op. cit.*, pág. 89 (las itálicas me pertenecen); luego pág. 90 [*El chiste...*, *op. cit.*].

y de ese modo instalarse por su cuenta. Ahora bien, «este consejo sumamente cómico es, como salta a la vista, un sinsentido», pero «semejante sinsentido ingenioso no carece de sentido»: «Es conforme con la necedad de Itzig, se la hace patente». Con Itzig, esta vez es el sinsentido el que sirve de «fachada» al sentido. Al cambiar sus lugares, la ponderación del sentido y del sinsentido ha cambiado a su vez. Freud reencuentra así, con toda naturalidad, la definición canónica del chiste como «sentido en el sinsentido», pero esta se deja leer ahora de manera ambigua como inversión y a la vez como un tipo particular de sofisma. En esta primera taxonomía, pues, Freud recoge todos los elementos más tradicionales de la desvalorización de la sofística, excepto una distorsión, y considerable, por cuanto coincide con la aparición del sofisma entre los chistes: aquella según la cual podrá tratarse, al menos en la segunda serie de ejemplos, del elemento sentido en el sinsentido más bien que del elemento sinsentido en el sentido.

El examen de la segunda taxonomía permitirá proseguir de manera no menos titubeante por esta nueva senda. Freud propone una taxonomía que tiene esta vez por criterio la «tendencia» o intención atribuible al autor mismo. El ingenio puede ser, ya sea inofensivo, ya sea tendencioso. Ahora bien, el examen del ingenio tendencioso permite dirigir sin resto el sinsentido bajo la jurisdicción del sentido, asignando un sentido –y cuál– al sinsentido. Porque el sofisma pasa a ser para Freud el portavoz de la verdad.

Leyéndolo con atención, Freud indicaba ya esta pista cuando proponía, en la primera taxonomía, la «versión reducida» del salmón con mayonesa a fin de probar que esta categoría de chistes depende no de las palabras sino del pensamiento, y del desplazamiento reproche-respuesta. En efecto, cuando el goloso responde «de modo directo», ya no hay de qué reírse. «La versión reducida sería entonces la siguiente: "No puedo dejar de comer lo que me gusta, y poco me importa de dónde viene el dinero. Esta es la razón por la que hoy como salmón con mayonesa, después de que usted me prestó dinero".» Pero, añade Freud, «ya no habría aquí ingenio, habría cinismo».[36] Cuando retoma el análisis del salmón

36. S. Freud, *Le Mot d'esprit...*, *op. cit.*, pág. 82 y sig. [*El chiste...*, *op. cit.*].

con mayonesa desde la perspectiva de la segunda taxonomía, Freud descubre, junto con esas tendencias obvias que son la intención obscena (ingeniosidad que desnuda) y la intención agresiva u hostil, una tendencia más difícil de circunscribir y que él califica momentáneamente de «intención seria».[37] La fachada lógica que en la primera taxonomía ocultaba tan solo «un error» desvalorizado por ilógico, adquiere ahora otra función, la de disimular que se dice ahí «algo prohibido»[38] o, más terminológicamente, la de «desviar la atención» del hecho de que se trata aquí del «levantamiento de la inhibición»:[39]

> No tememos equivocarnos al suponer que todas estas historias con fachada lógica *quieren en verdad decir lo que pretenden decir con argumentos voluntariamente erróneos.* Es precisamente este empleo del sofisma como *portavoz de la verdad* lo que le confiere el carácter ingenioso, carácter que depende pues, ante todo, de la tendencia.[40]

La verdad, que hasta ese momento era lo otro del sofisma, es ahora revelada por este. Freud levanta no solo la represión aristotélica sino también la represión a secas, para dejar que hable el deseo. El sentido ya no está donde aparecía, en la fachada lógica, sino que se sitúa en el lugar del sinsentido. Un chiste sofístico ya no puede analizarse ni como sinsentido en o bajo el sentido, ni solamente como sentido en el sinsentido: el sinsentido es lo que tiene sentido.

Freud prosigue entonces la «interpretación» del salmón con mayonesa intentando ponerle un «nombre especial» al tercer género de ingenio tendencioso.

> Cuando la fachada de una historia se presenta con todas las apariencias de la lógica, el pensamiento que ella encubre quisiera decir, seriamente: «Este hombre tiene razón», pero en presencia de la contradicción con que tropieza no se arriesga a darle la razón, salvo en un punto en el que su error es fácilmente demostrable. La «punta»

37. S. Freud, *Le Mot d'esprit..., op. cit.*, pág. 175 [*El chiste..., op. cit.*].
38. *Ibid.*, pág. 172 [*ibid.*].
39. *Ibid.*, pág. 250 [*ibid.*].
40. *Ibid.*, pág. 175, las itálicas me pertenecen [*ibid.*].

elegida es un verdadero compromiso entre su «fiasco» y su «razón», lo que sin duda no es una solución pero corresponde perfectamente a nuestro propio conflicto interior.[41]

La fachada lógica pasa a ser ahora el indicio o el síntoma de nuestra aprobación; la punta –que provoca nuestra risa– es una formación de compromiso, y la contradicción lógico/ilógico no hace más que manifestar, o travestir, la contradicción moralidad/inmoralidad en la que todos estamos inmersos. Por último, si nos sentimos «atónitos» es porque el hombre del salmón proclama la verdad del deseo en circunstancias de un goce «inferior» o «superfluo». En cuanto al nombre especial, no podemos dejar de señalar que Freud apela sucesivamente a todas las escuelas marginales o heterodoxas de la antigüedad: después de la sofística, el epicureísmo, luego el cinismo e incluso, más tarde, el escepticismo. Porque el salmón con mayonesa sería, dice, una historia «simplemente epicúrea»: equivale a decir «este hombre tiene razón, no hay nada por encima del goce, poco importa la manera de procurárselo».[42] La apología del *Carpe diem*, susurrada «en voz baja» por los chistes, es altamente reafirmada hoy, y por Freud aquí mismo muy largamente, frente a una moral que «exige siempre sin resarcir»: si Dios ha muerto, esa moral ya no es sino «el decreto egoísta de algunos sujetos ricos y poderosos que pueden, ellos sí, siempre sin aplazamiento, satisfacer todos sus deseos». Todo hombre de buena fe, y por lo tanto Freud, «terminará, al menos *in petto*, por confesarlo».[43] Y Freud añade abruptamente, recogiendo su primer análisis: «Estamos por fin en condiciones de dar a estos chistes el nombre que les conviene: son chistes *cínicos*, lo que ellos encubren es *cinismo*». De ahí la abundancia en el corpus sofístico de los cuentos de casamientos y casamenteros, que dicen la verdad del conflicto entre civilización y libertad sexual, y la pregnancia de las historias judías, donde se expresan «la autocrítica del pueblo judío» y los «mil aspectos de su infortunio sin esperanza». Señalemos por último la apelación al «escepticismo» como «búsqueda del criterio de la verdad», a pro-

41. S. Freud, *Le Mot d'esprit...*, *op. cit.*, pág. 178 [*El chiste...*, *op. cit.*].
42. S. Freud, *Le Mot d'esprit...*, *op. cit.*, pág. 178 [*El chiste...*, *op. cit.*].
43. *Ibid.*, pág. 180 [*ibid.*].

pósito de la historia única, aunque tan señalable, de los dos judíos en el tren («¡Mira cuán mentiroso eres! Dices que vas a Cracovia para que yo crea que vas a Lemberg. Pero sé muy bien que vas realmente a Cracovia. ¿Por qué mentir, entonces?»).[44] Pues, de la sofística al escepticismo, no es solo de manera negativa como la tendencia seria se reúne con la tendencia del chiste sin tendencia: «Alterar el respeto debido a las instituciones y a las verdades»,[45] haciéndose crítico de la razón crítica. Sea como fuere, más allá y de manera positiva, ella pregona, mediante el levantamiento de la inhibición, por desplazamiento y contradicción, en el lugar de la «verdad filosófica», esa verdad más verdadera que es la expresión de lo inconsciente, alcanzando así, bajo el nombre de las escuelas antiguas, los *topoi* mismos de la sofística: naturaleza y ley, deseo, placer, goce, dimensión subjetiva.

El sofisma portavoz de la verdad verdadera, ¡qué triunfo! Pero Freud, al triunfar sobre la filosofía, no se siente reconfortado más que Lacan. Veamos esto.

Observaremos primero que el sofisma aparece también del otro lado de la taxonomía por tendencia, del lado inofensivo y no ya tendencioso. Quisiera detenerme en esto porque es aquí, me parece, donde la vacilación de Freud pasa a ser un incordio tan tangible que engendra visiblemente incoherencia y algo así como vergüenza, como una imposibilidad de pensar hasta el final. Hasta aquí Lacan, con sus zuecos de significante y goce, todavía no llega.

En la parte sintética, Freud agrupa todas sus indicaciones taxonómicas y se interroga sobre «el mecanismo del placer» producido por el chiste, lo que me será útil para explicitar las notaciones de la taxonomía «tendencia inofensiva» que me ocupan en este momento. ¿En qué son inofensivos los chistes, y qué placer generan entonces? Cuando es inofensivo, «el ingenio se basta a sí mismo al margen de cualquier segunda intención»,[46] «él mismo es su propio fin»:[47] mediante este funcionamiento «autónomo», análogo a la repre-

44. S. Freud, *Le Mot d'esprit…*, *op. cit.*, pág. 189 [*El chiste…*, *op. cit.*].
45. *Ibid.*, pág. 219 [*ibid.*].
46. S. Freud, *Le Mot d'esprit…*, *op. cit.*, pág. 145 [*El chiste…*, *op. cit.*].
47. *Ibid.*, pág. 156 [*ibid.*].

sentación estética, solo buscamos despertar placer en el oyente y procurarnos placer a nosotros mismos.[48] Sobre la marcha, Freud señala que «los juegos de palabras inofensivos y superficiales presentan el problema del ingenio bajo su forma más pura porque [...] nos hacen evitar el error de juicio sustentado en el valor del sentido».[49] Reitera este comentario en la parte sintética señalando a pie de página que «los chistes "malos" –como «home-roulard», el arrollado [*roulé*] casero,[50] donde la homofonía no corresponde a ninguna ligazón «basada en el sentido»– «no son en absoluto malos como bromas, es decir, no son de ningún modo impropios para producir placer». En lo inofensivo puro, en el mal juego de palabras, no hay sentido sino incluso placer, y hasta se puede hablar de «placer del sinsentido».[51]

Freud intenta entonces explicar este tipo de placer ajustándolo a su principio general del placer como «ahorro». En mi opinión, esto genera uno de los textos más disparatados de *El chiste*. No hay punto de este texto que no nos produzca incredulidad, como si no se tratara más que de una vasta denegación. Sabemos ya que dejar al sonido avanzar sobre el sentido es «economizar un esfuerzo psíquico», como un niño y hasta como un enfermo.[52] Cosa más sorprendente aún, el ingenio del pensamiento y, por lo tanto, los errores de razonamiento, son deudores del mismo mecanismo:

> Sin la menor duda, es más fácil y cómodo abandonar el camino ya trillado por el pensamiento que atenerse a él, reunir de cualquier modo elementos heteróclitos que oponerlos entre sí; es particularmente cómodo admitir fórmulas silogísticas repudiadas por la lógica y, por último, acoplar las palabras y las ideas sin preocuparse por su sentido.[53]

48. *Ibid.*, pág. 154 y sig. [*ibid.*].
49. *Ibid.*, pág. 152 [*ibid.*].
50. *Ibid.*, pág. 152 y pág. 198, véase también pág. 202 [*ibid.*].
51. *Ibid.*, pág. 206 [*ibid.*].
52. S. Freud, *Le Mot d'esprit...*, *op. cit.*, pág. 197 [*El chiste...*, *op. cit.*].
53. *Ibid.*, pág. 206, como la cita siguiente.

Lo perentorio será tan sintomático como las vacilaciones precedentes, pues siglos de resistencia a los sofismas, la dificultad de abandonar el «camino trillado» –trazado ya a Parménides por la diosa: el ser es, el no-ser no es–, y por último la actitud del propio Freud, en modo alguno llevan a pensar que es sumamente fácil abandonar el sentido. Es verdad que entonces no se trata ya de «la vida seria», sino otra vez del niño, del adicto –el parloteo de la cerveza–, del alumno de secundaria neurótico y de ciertas categorías de psicópatas. Y Freud se asombra de que «al hacerlo, la elaboración del ingenio sea fuente de placer, toda vez que, con excepción del ingenio, cualquier manifestación análoga del menor esfuerzo intelectual despierta en nosotros desagradables sensaciones de repulsión». El niño, el salvaje, el toxicómano, el neurótico, el psicópata: tenemos esta vez toda la serie de equivalencias freudianas en consonancia con la sofística.

Estamos en plena ambivalencia. Porque esa desvalorización del placer del sinsentido resulta simplemente yuxtapuesta a la valorización que sugería ya el funcionamiento autónomo: se trata, «con plena conciencia de su absurdidad y por la mera atracción del fruto prohibido por la razón», de emplear el sinsentido como se vale el niño del juego, de «sacudir el yugo de la razón crítica», de alzarse contra las restricciones tiránicas «que nos impone el aprendizaje [...] de la realidad, de lo verdadero y lo falso».

El examen de los «ejemplos extremos» que Freud propone en una nota, justo al final de esa primera parte sintética, aclara más aún el placer de recaer en la infancia que experimenta el adulto aristotélico.[54] Placer al que yo no podría resistirme. «Un comensal al que le servían pescado mete dos veces las manos en la mayonesa y se las pasa por el cabello. El asombro de su vecino de mesa parece hacerle reconocer su tosquedad, y él se disculpa diciendo: "¡Perdón, creí que eran espinacas!".» Freud, que no sabe cómo denominar este tipo de expresiones –«[ellas] parecen tener derecho a llamarse "tonterías de apariencia ingeniosa"»–, nos explica que producen su efecto porque colocan «al oyente en la expectativa de un chiste,

54. S. Freud, *Le Mot d'esprit...*, *op. cit.*, nota 1, pág. 228. Véase también la «Partie théorique», pág. 360 y sigs. [*El chiste...*, *op. cit.* Véase también la «Parte teórica»].

de modo tal que se esfuerza en descubrir el sentido ocultado por el sinsentido, pero sin hallarlo, ya que se trata de *un sinsentido puro y simple*» (las itálicas me pertenecen). El placer provocado por el sinsentido es inequívoco, se trata del placer un tanto cruel del «tú mismo» en el recreo: «Son picardías que le dan cierto placer al narrador por el hecho de desorientar e irritar al oyente. Este último modera su encono ante la perspectiva de convertirse él, a su turno, en el narrador». Esta es exactamente la actitud que Aristóteles asigna a la víctima de un sofisma hasta tal punto ligado al significante, con su acentuación y sus cortes, que se hace imposible refutarlo: el absurdo no susceptible de clarificación alguna, ni dentro ni fuera de la expresión, hay que devolvérselo al remitente simplemente repitiéndolo, y que la víctima se vuelva así verdugo.

Existe pues una especie de tendencia del ingenio no tendencioso consistente en utilizar las armas de la razón –el principio de economía, la pregnancia de las formas lógicas, el reflejo del sentido– contra la razón misma, en una violencia siempre segunda, siempre crítica, para de ese modo restaurar «libertades primitivas» y «aliviar el yugo de la educación intelectual».[55] Sin embargo, al igual que en la sofística, hay aquí una manifestación a la vez saludable y repugnante cuyo carácter marginal es necesario preservar. En resumen, cuando el placer del sinsentido permite deshacerse de la pesadez de la lógica, es poco menos que valorizado, pero cuando solo hay sinsentido bajo el sinsentido, entonces seremos presa del horror.[56] Así pues, están presentes en Freud todos los

55. S. Freud, *Le Mot d'esprit...*, *op. cit.*, pág. 210 [*El chiste...*, *op. cit.*].

56. El «ombligo del sueño» es también un punto de detención del sentido y de la interpretación, pero no tiene nada de horroroso pues no hay voluntad, sea pueril o mala, de sinsentido por el sinsentido mismo; es simplemente un punto de origen o un punto de cierre a la vez contingente y estructural a lo inconsciente; hago notar que está afectado empero por un mismo «circule, no hay nada que ver»: «Los sueños mejor interpretados conservan un punto oscuro; se observa aquí un nudo de pensamientos que no es posible deshacer, pero que no aportaría nada más al contenido del sueño. Se trata del "ombligo" del sueño, del punto en el que se liga a lo Desconocido» (S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson revisada por D. Berger, París, PUF, 1967, pág. 446 [*La interpretación de los sueños*, *op. cit.*, t. IV y V].

elementos de una reinterpretación positiva de la sofística: sobre el fondo de la atención prestada al decir, pertinencia de lo que él no llama juegos de significante, y pertinencia de los errores de lógica. Ahora bien, forzoso es constatar que, *de facto*, está excluido que este muy novedoso análisis del placer de hablar se efectúe, aun cuando la verdad cambiara de sentido, fuera del registro aristotélico de este último.

Reencontramos en su lugar propio el papel de aguijón lógico que asigna el filósofo al sofista, en Alain Badiou, por ejemplo; el mismo lugar además, sin que esto deba sorprendernos, que el que Catherine Malabou asigna a la mujer filósofa: «La mujer no inventa quizá cuestiones filosóficas, pero crea problemas. Allí donde puede, pone palos en las ruedas de los filósofos y de los filosofemas».[57] Lacan lo dice de este modo: «Ese es el comienzo de la crítica del sofista. A quienquiera que enuncie lo que siempre es planteado como verdad, el sofista le demuestra que no sabe lo que dice. Ese es el origen de toda dialéctica».[58] Pero es terrorífico que realmente se obtenga placer del sinsentido (y con seguridad habrá que emplear siempre aquí la palabra «goce» en vez de «placer», ligada a la de «au-sentido» [*ab-sens*] en lugar de «sinsentido» [*non-sens*]). En términos lacanianos, es terrorífico porque se toca lo real: «Lo real se afirma, por un efecto que no es el menor, al afirmarse en los impasses de la lógica [...]. Palpamos allí, en un dominio que en apariencia es el más seguro [la aritmética], lo que se opone a la íntegra captación del discurso en la exhaución lógica e introduce en esta un hiato irreductible. Eso es lo que designamos como real».[59] De ahí mi pregunta, que perdura desde el prólogo: ¿habría dos maneras muy distintas de tocar lo real, el goce del discurso y el matema?

57. Catherine Malabou, *Changer de différence. Les femmes et la philosophie*, París, Galilée, 2009, pág. 128.

58. J. Lacan, *...ou pire* [12 de enero de 1972], *op. cit.*, pág. 41. Véase *infra*, pág. 141 y sigs. [*...o peor, op. cit.*, pág. 39].

59. *Ibid.*

¡Cuídense de comprender! La vacilación de Lacan: ¿otro sentido, o el intrínseco sinsentido de cualquier uso del sentido?

Tal es, entonces, la oscilación en Freud entre el aristotelismo galopante y el psicoanálisis naciente. Lo cual es retratado por Lacan con una consigna: *¡cuídense de comprender!* En esto mismo consiste la operación lacaniana de devolver Freud a Freud. En «Situación del psicoanálisis en 1956», Lacan magnifica la frase de Freud, «el sueño es un jeroglífico», y la comenta así: «¿Las frases de un jeroglífico han tenido alguna vez el menor sentido, y su interés, el que tomamos en su desciframiento, no consiste en que la significación manifiesta en sus imágenes es caduca, no teniendo ningún alcance salvo al dar a entender el significante que se disfraza en ella?».[60] Todo está precedido por una reflexión sobre la «finitud ordinal» de la batería mántica, donde nada vale sino la combinatoria, «donde el gigante del lenguaje», dice Lacan, «recobra su estatura por estar de pronto liberado de los lazos gulliverianos de la significación». Lacan toma así a contrapelo la faceta Aristóteles de Freud, y la cosa concluye con este soberbio apóstrofe:

> ¡Cuídense de comprender!» y dejen esta nauseosa categoría a los señores Jaspers y consortes. Si uno de sus oídos se ensordece, otro tanto debe aguzarse el otro. *Y es el que ustedes deben tender a la escucha de los sonidos o fonemas, de las palabras, las locuciones, las sentencias, sin omitir pausas, escansiones, cortes, períodos y paralelismos*, pues ahí es donde se prepara el palabra por palabra de la versión, sin lo cual la intuición analítica carece de soporte y de objeto.[61]

¡Cuídense de comprender!

60. J. Lacan, «Situation de la psychanalyse en 1956», en *Écrits*, *op. cit.*, pág. 470 [«Situación del psicoanálisis en 1956», en *Escritos 1*, *op. cit.*, pág. 452].

61. J. Lacan, «Situation de la psychanalyse en 1956», en *Écrits*, *op. cit.*, p. 471 [«Situación del psicoanálisis en 1956», en *Escritos 1*, *op. cit.*, pág. 453], donde nos encontramos claramente con «lo que hay en los sonidos de la voz y en las palabras» que escapa al tratamiento aristotélico de la homonimia.

Sin embargo, en el seminario sobre la relación de objeto, que data de 1956-1957, también Lacan duda entre privilegiar el sentido o privilegiar el sinsentido. Por mi parte, quisiera yuxtaponer esos dos textos, uno que precede al otro, uno en el que Lacan elige el sentido, el juego sobre el sentido y la creación de sentido, y el otro donde hace aparecer la fuerza del sinsentido, su fuerza y su intimidad con el significante. Primer texto:

> El hombre, porque es hombre, se enfrenta con problemas que son propiamente problemas de significantes. El significante, en efecto, es introducido en lo real por su misma existencia de significante, porque hay palabras que se dicen, porque hay frases que se articulan y se encadenan, vinculadas a través de un medio, una cópula, como el *¿por qué?*, o el *porque*. Así, ***la existencia del significante introduce en el mundo del hombre un sentido nuevo.*** Por decirlo en términos en los que no hace mucho me expresaba, al final de una breve introducción al primer número de la revista *La Psychanalyse* – *El símbolo se consagra a cruzar diametralmente el curso de las cosas, para darle otro sentido.* Se trata por lo tanto de problemas de ***creación de sentido.*** Con todo lo que tienen de libre y ambiguo, más la posibilidad siempre abierta de que se reduzca todo a la nada arbitrariamente. La irrupción del chiste siempre tiene un aspecto totalmente arbitrario, y Juan es como el Humpty-Dumpty de *Alicia en el país de las maravillas.* Es capaz de decir en todo momento – *Las cosas son así porque yo lo he decretado y soy el amo.*[62]

Extraño. Obsérvese el deslizamiento. «El *logos* que hay en los sonidos de la voz y en las palabras», el del *legein logou kharin* de Aristóteles; dicho de otra manera, en nosotros «la existencia del significante», lejos de marcar el bastión de la resistencia sofística al sentido, sirve por el contrario para *introducir en el mundo del hombre un sentido nuevo. Mutatis mutandis*, el significante está no obstante más ligado que nunca a la homonimia, esta es incluso su diferencia con el significado: como lo señala Lacan a propósito del pequeño Hans, «ninguno de los elementos significantes de la fobia

62. J. Lacan, *La Relation d'objet* [10 de abril de 1957], París, Seuil, 1994, pág. 293 [*La relación de objeto*, Buenos Aires, Paidós, 1996, pág. 293]; las itálicas son de Lacan, pero el subrayado (en negrita) me pertenece.

tiene sentido unívoco, ninguno equivale a un significado único».[63] Este atributo del significante se vincula a su función de síntoma (no ya una planta que habla, sino un fóbico): «El significante sintomático está constituido de tal forma que por su naturaleza cubre, en el curso del desarrollo y de la evolución, múltiples significados, y de los más diversos. No solo lo hace por su naturaleza, sino que es su función».[64] El caballo es, de ese modo, «un signo para todo uso, exactamente como un significante típico».[65]

Ahora bien, esta misma homonimia del significante permite, en resumidas cuentas, un dominio suplementario: el de la libre creación. El hombre se encuentra simplemente con aún más potencia nomotética: «Las cosas son así porque yo lo he decretado y soy el amo». En síntesis, el significante, al dar juego al sentido, hace, magistralmente, el juego del sentido.

Llegamos a la segunda cita, que sucede a la primera y en la que incluyo mis comentarios:

> El *Witz* de Freud apunta directamente, sin ceder y sin extraviarse en consideraciones secundarias, a lo esencial de la naturaleza del fenómeno. Igual que, desde el primer capítulo de la *Traumdeutung*, Freud destaca que *el sueño es un rebus*, y nadie se da cuenta –hasta ahora esta frase había pasado desapercibida– [recordemos el «¡cuídense de comprender!»], de la misma forma, nadie parece haberse dado cuenta de que el análisis de la agudeza empieza con la tabla del análisis de un fenómeno de condensación, la palabra *famillonario*, invención basada en el significante, por superposición de *familiar* y *millonario*. Todo lo que a continuación desarrolla Freud [por mi parte, hubiera dicho más bien: no todo lo que a continuación desarrolla Freud] consiste en mostrar *el efecto aniquilador, el carácter verdaderamente destructor, disruptor, del juego del significante con respecto a lo que se puede llamar la existencia de lo real. Jugando con el significante, el hombre cuestiona constantemente su mundo, hasta su raíz.* [¡Qué diagnóstico y cuán digno de Aristóteles!] El valor de la agudeza, que la distingue de lo cómico, es su posibilidad de poner en juego *el profundo sinsentido de todo uso del sentido.* En todo momento se puede *cuestionar*

63. *Ibid.*, pág. 286 [*ibid.*, pág. 286].

64. J. Lacan, *La Relation d'objet*, *op. cit.*, pág. 288 [*La relación de objeto*, *op. cit.*, pág. 288].

65. *Ibid.*, pág. 289 [*ibid.*, pág. 289].

> *cualquier sentido*, en la medida en que se basa en un uso del significante. En efecto, este uso es en sí mismo profundamente paradójico con respecto a cualquier significación posible, porque *este mismo uso crea aquello que está destinado a sostener.*[66]

Hace poco, Lacan no oía exactamente a Freud ni al significante con ese oído. Ya no se trata de «la creación de un sentido nuevo» –ser más aristotélico que Aristóteles–, sino «del profundo sinsentido de todo uso del sentido»: he aquí justamente lo que atemorizaba a Freud en el chiste, lo que generaba todas sus vacilaciones, aquello que lo asqueaba al tiempo que lo excitaba, aquello que era preciso recuperar sin reparar en medios y restituirlo al regazo tutelar del sentido. En cuanto al fondo, Freud y Lacan están evidentemente de acuerdo: detenerse en el profundo sinsentido de todo uso del sentido es suficiente para hacer temblar el mundo aristotélico, el del animal dotado de *logos*, hasta su raíz, a saber: el principio de no-contradicción como decisión del sentido. Sin embargo, uno y otro no tienen en absoluto la misma reacción: para Freud, el valor del sinsentido es su sentido; para Lacan, el valor del sinsentido es también el sinsentido. El *Witz* como nuevo *Tratado del no-ser*, «que destruye, demuele lo que puede ser llamado existencia de lo real». Y por las mismas razones que en Gorgias. Es preciso y suficiente con mostrar que el sentido, o la esfera del ser, la ontología, etc., descansa sobre un *hysteron proteron* que podemos llamar «paradójico»: solo el uso del significante crea la significación, o incluso el ser es un efecto de decir. «Este mismo uso crea aquello que está destinado a sostener» y por eso todo puede desmoronarse: no se encontrará mejor ilustración que esta de la necesidad e imposibilidad de la demostración-refutación. En síntesis, «resulta curioso [*drôle*], con todas las extrañas resonancias que la palabra *drôle** puede suponer».[67]

66. J. Lacan, *La Relation d'objet*, *op. cit.*, pág. 294 [*La relación de objeto*, *op. cit.*, pág. 294]. Las itálicas me pertenecen.

* El término *drôle* es tanto "curioso", "divertido", como "raro", "extraño" o "dudoso" (n. de t.).

67. J. Lacan, *La Relation d'objet*, *op. cit.*, pág. 295 [*La relación de objeto*, *op. cit.*, págs. 294 y 295].

INCURSIONES SOFÍSTICAS EN LA TÉCNICA ANALÍTICA

Sobre las tres homonimias constituyentes y sobre la homonimia de la homonimia

Las condiciones de posibilidad del *sinsentido* en general son: que exista una norma del lenguaje *y* que esta norma pueda ser (e incluso: no pueda no-ser) transgredida. A partir de *Gamma*, la norma del lenguaje es la significación, de la que recuerdo por última vez su fórmula secuencial: hablar (*legein*) es decir algo (*legein ti*), o sea, significar algo (*semainein ti*), o sea, significar una sola cosa para sí y para otro (*semainein hen autoi kai alloi*). Ahora bien, leyendo a Aristóteles con el ojo (a falta de oído) sofístico-analítico, se comprueba que la transgresión de esa norma está inscripta en el lenguaje mismo y en tres niveles muy distintos: el de la propia constitución del lenguaje o metafísica, el de la invención supletiva o poesía, el del significante o sofística analítica. El tercer nivel radicaliza un cambio en la definición de la homonimia y hace pasar de una homonimia antigua o clásica, la de Aristóteles, cuando un mismo vocablo designa cosas cuya definición difiere, a la homonimia moderna, en realidad una homofonía, cuando una misma secuencia sonora designa varias cosas.[68] La homonimia de la homonimia es ese pasaje de una homonimia de significación a una homonimia del significante.

Primer nivel, diagnosticado por Aristóteles en el primer capítulo de las *Refutaciones sofísticas* como mal radical del lenguaje:

> Las palabras son finitas, así como la cantidad de enunciados, mientras que las cosas son infinitas en número. Es necesario, pues, que el mismo enunciado o que una palabra única tenga varios sentidos.[69]

68. Al decir esto, creo describir de manera menos aristotélica que Lacan los tres niveles del equívoco tal como se despliegan en «El atolondradicho», y dar cabida a mi decepción de entonces (*Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur «L'Étourdit» de Lacan*, con Alain Badiou, París, Fayard, 2010, págs. 30-44). Es evidente que lo esencial permanece: es la homofonía la que marca el viraje, que Lacan pone en acto y escribe.

69. Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 1, 165 a 12 s.

Hay más cosas sobre la tierra y en el cielo que las que ningún hombre es capaz de soñar, hay más *pragmata* que palabras existentes en el sistema –así esté en expansión– de nuestro lenguaje, y sin duda también más estados del mundo que frases. La utilidad del lenguaje reside, en primer lugar, en que sustituye neciamente la relación deíctica por la simbólica: es más fácil hablar de una manada de elefantes que ponerla sobre la mesa. Cuando se es aristotélico, la homonimia resulta inevitable porque las cosas no cesan de afluir naturalmente y las convenciones verbales no las siguen. De ahí que, aunque inevitable, la homonimia sea también, por principio, siempre irreductible, y el mal es sin duda más infinito-indefinido que radical: cuando se advierte que dos cosas que no tienen la misma definición llevan el mismo nombre, es suficiente con inventar una palabra nueva. Aristóteles despliega así una incansable actividad nomotética: cada analogía, cada clasificación, se trate de ontología, zoología o ética, pone al descubierto distingos o lugares que todavía eran anónimos. El trabajo de Aristóteles, trabajo de filósofo, a lo largo de toda su obra (pensemos en *Delta*, primer diccionario de homónimos) así como en el punto caliente de las *Refutaciones sofísticas*, consiste en distribuir un significante por significado.

Ahora bien, segundo nivel, la homonimia está ligada a ese remedio que es la invención lenguajera. Porque, como el poeta y, sencillamente, todo ser hablante no cesan de probarlo, lo que permite fabricar mejor esas palabras que no cesan de faltar, vale decir, la percepción de las semejanzas, es tributario de la homonimia. Y en el primer puesto se encuentra la metáfora, caracterizada por ver las semejanzas y expresarlas. La *Poética* y la *Retórica* contravienen en este aspecto a la *Metafísica* y al *organon*. La metáfora es definida como la «aplicación de un nombre impropio»,[70] pero esta misma impropiedad que hace llamar a una cosa por un nombre que conviene a otra «produce una ciencia y un conocimiento»: «Como en filosofía, ver lo semejante en lo muy distante es propio del que apunta con exactitud».[71] Al aceptar que pueda omitirse decir –más allá del costo que ello implique– que la tarde es la vejez del día, ¿cómo hablar de la pata de una mesa o del pie de una montaña

70. Aristóteles, *Poética*, 21, 1457 b 7-8.
71. *Id.*, *Retórica*, III, 1410 b 15-16 y 1411 b 22-24.

de otro modo que diciendo «pata» y «pie», lo cual solo conviene, propiamente, al cuerpo del animal y del hombre?

Semejanza y homonimia. Quisiera detenerme un instante aquí pues no se aprecia bien (y creo que Lacan está incluido en el «se») hasta qué punto la concepción antigua de la homonimia y la metáfora va en contra de todo lo que pensamos hoy: si hay semejanza, ¿no es que hay motivación, imagen, flujo semántico, todo, menos homonimia? Es aquí palpable la diferencia de épocas. Para comprender sus fundamentos, vayamos a la definición canónica de la homonimia tal como es lanzada –y este lugar merece respeto por sí solo– en las primeras líneas de las *Categorías*. Veamos el texto:

> Se habla de homónimos en el caso de aquello que solamente tiene en común la palabra, mientras que la definición de la esencia correspondiente a esta es diferente: por ejemplo, son «animal» a la vez el hombre y el dibujo que se hace de él; pues solo una palabra les es común, pero la definición de la esencia correspondiente a la palabra es diferente; de hecho, si se explicita lo que es para cada uno de ellos la animalidad, se dará una definición distinta para el uno y para el otro.[72]

El ejemplo es impactante: una imagen y su modelo son homónimos. La semejanza (la informada *stricto sensu* por la sistemática platónica, *eidos –eidolon*, modelo– imagen y semblante, ¡dirigida evidentemente a Aristóteles!) es homonimia. En otro lugar se trata de un hombre y una estatua; o, caso muy frecuente, de un órgano vivo y un órgano muerto (mano, ojo). Incluso aquellos que la *Ética a Nicómaco* llama «homónimos de fortuna» u «homónimos por accidente» (*ta apo tykhes homonyma*)[73] se parecen; Aristóteles da como ejemplo *kleis*, la «llave» [*clef*] y la «clavícula», «aquella que está bajo el cuello de los animales y aquello con lo que se cierran las puertas», así como los no menos famosos perro ladrador y Perro celeste, o el águila y el frontón que despliega sus alas por encima de las columnas, ¿pero qué cosa sino la semejanza pudo presidir la nominación? Hasta el punto de que los usos metafóricos de un término –y, no lo olvidemos, «hacer metáforas es

72. Aristóteles, *Categorías*, I, 1 a 1-6.
73. *Id.*, *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1096 b 26 s.

ver lo semejante»–[74] son efectivamente casos de homonimia. Lo inadmisible para los lingüistas modernos es, precisamente, que haya semejanza en la homonimia.[75] Para no aventurar más el resto de semejanza definicional que podríamos hallar entre las llaves/claves que cierran puertas y hombros, o nuestros iris (léase el final de *Lettera amorosa* de René Char),[*] contra la exactitud de las metáforas utilizadas para llamar «blanca» a una voz y a una noche, se toma ahora por ejemplo algo como «*verre*» y «*vair*»,[**] pues ¿qué niño no se ha confundido sobre el material de que está hecho el zapato de Cenicienta?

Nos vemos llevados así al tercer nivel. Con el sonido, el significante desligado del sentido, al menos hasta Freud, no se arriesgaba nada. Pero desde el momento en que el significante es tributario del sentido (sentido en el sinsentido o sinsentido en el sentido, da igual) o, para lacanizar, en cuanto su efecto es el significado, entonces por supuesto ya no hay azar ni fortuna, únicamente, aún y siempre, sentido a encontrar, *logos* que hay en los sonidos de la voz y en las palabras, a interpretar.

La homonimia es por tercera vez necesaria e inevitable: porque, del lado significante, es la manera privilegiada en que se expresa el inconsciente como hablaser, recargado de sentidos multiplicados, *sinthome*, *non-dupes errent*, *l'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre.*[***] Con, como *modus operandi*: los cortes del tiempo y el paso a la escritura.

74. *Id.*, *Política*, 22, 1059 a 7 s.

75. Véase por ejemplo Hintikka, para quien es evidente que «*homonymy equals accidental homonymy*» («Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity», *Inquiry* II, otoño de 1959, págs. 137-151, aquí pág. 139 [reproducido en *Time and Necessity*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1976, págs. 1-26]), y el artículo «Homonymie» en el *Vocabulaire européen des philosophies*, *op. cit.*

* Tal como lo muestra el final del poema referido, el francés *iris* es «iris» y también «lirio» (n. de t.).

** Ambos términos franceses son homófonos, pero significan: *verre*, vidrio, cristal, también vaso o copa; *vair*: pelo de ardilla (n. de t.).

*** En los tres casos, títulos con los que Lacan denominó los respectivos seminarios y que constituyen juegos de palabras no susceptibles de ser traducidos literalmente (n. de t.).

El kairos, *escansión y tiempo en el discurso*

«Hay que confiar en el olfato. No es posible rectificar una maniobra errónea. El proverbio "el león salta una sola vez" tiene necesariamente razón»,[76] dice Freud a propósito del «buen momento» para «medir la extorsión», el chantaje en suma, que constituye la fijación de un término del análisis por parte del propio analista. El olfato, *nous*, caracteriza tanto al perro de Ulises, el primero que reconoce (*noein*) a su amo y cae muerto en consecuencia sobre su montón de estiércol, como al dios de Aristóteles y su *noesis noeseos*, intuición de intuición. Lo instantáneo del buen momento: así es el tiempo del análisis tanto para el final de la maniobra como para el corte de la sesión y la escansión de la interpretación.

Los griegos tienen una palabra para expresar ese tiempo no espacializable que, al mismo título que la *epideixis*, constituye un rasgo propio de la sofística: el *kairos*. Se lo representa bajo las facciones de un bello mozo con alas en los talones, un gran mechón por delante y calvo por detrás. Una ocasión que se debe aprovechar. *Kairos*, una de las palabras griegas más intraducibles, es ciertamente, sobre el fondo de corpus hipocrático por un lado y de poesía pindárica por el otro, una característica de la temporalidad sofístico-analítica.[77] El *kairos* es peligroso. Es, como el instante zen del tiro al arco, el momento en que se abren los posibles: el de la «crisis» para el médico, es decir, el de la decisión entre la curación o la muerte, el del tiro lanzado por el arquero pindárico o trágico, entre el acierto o el fiasco. El *kairos*, a diferencia del *skopos* (la

76. S. Freud, *L'Analyse finie et l'Analyse infinie*, en *Œuvres complètes*, vol. XX, París, PUF, 2010, pág. 20 [*Análisis terminable e interminable*, *op. cit.*, t. XXIII].

77. Véase el trabajo de Bernard Gallet, *Recherches sur* kairós *et l'ambiguïté de Pindare*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 1990; el de Monique Trédé, Kairós: *l'à-propos et l'occasion (Le mot et la notion d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.)*, Klincksieck, 1992; y, ante todo, el libro de Richard Broxton Onians, *Les Origines de la pensée européenne – sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin* [1951], traducción francesa por Barbara Cassin, Armelle Debru, Michel Narcy, París, Seuil, 1999, págs. 405-412. ¡Este texto es el tercero cuya lectura recomiendo a todos los analistas!

«meta», en el centro del blanco), nombra para Onians el punto en que «un arma podría penetrar de manera fatal»: se juega aquí el tiro como destinal, que llega al corazón. Se trata del nombre de la meta en cuando depende por entero del instante, del nombre del lugar en cuanto es temporalizado sin resto; se puede entender que el latín *tempus* no quiera decir solamente «tiempo» [*temps*], sino también «sien» [*tempe*]: la consideración del *kairos* hace comprender que la «sien», el «tiempo» y el «templo» [*temple*] son una misma familia de palabras basadas en el griego *temno*, «cortar». Con *kairos*, se trata al mismo tiempo de corte y de apertura: para ser bien exactos, del «defecto de la coraza», como en *La Ilíada*, de la «sutura ósea», de la «oportunidad» en calidad de «puerto» y de «puerta».

La magnífica hipótesis de Onians es que *kairós*, con acento sobre la ómicrom («el punto justo que alcanza la meta», dice Chantraine)[78] y *kaîros*, con acento sobre la iota («la "cuerda" que fija el extremo de la cadena al bastidor», dice Chantraine, quien no es hostil al parangón) «son, en su origen, uno solo». Para Onians, *kaîros* es el nombre del espaciamiento, del vacío, de la abertura creada por los lizos. Gallet muestra que no se trata de esta abertura en sí sino, más exactamente, de la «trenza reguladora» que, al igual que nuestro peine, «separa los hilos que forman la cadena manteniéndolos paralelos para que no se enreden», esto al tiempo que los enlazan, y que dispone así, a la vez, el orden vertical y el orden horizontal de inserción de la trama, delimitando la zona de trabajo; la trenza está acoplada a veces a un dispositivo instalado en lo alto del bastidor y «que mantiene firme la parte superior de todo el trabajo».[79] Así se emplea el término, por silepsis, en Píndaro,

78. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, París, Klincksieck, 1968-1980, reeditado en un volumen único en 2009.

79. Gallet deslinda y luego verifica las cuatro funciones técnicas que producen una descendencia semántica: como «hilo conductor», el *kairos* es una «toma», una «influencia», un «control»; como «hilo regulador» de la anchura del bastidor que determina la zona de tejido, es una «regla», un «buen orden», una «justa medida», una «brevedad» y una «ventaja»; como «hilo entrelazado» que se encuentra en ángulos rectos con cada uno de los hilos de la cadena, es una «conjunción», una «coyuntura», una «ocasión», un «momento propicio»; como «hilo separador» entre la capa de los hilos

tanto en el sentido propio como en el figurado, para designar el «procedimiento de entrelazamiento de los temas». En la articulación del *kairos* –y «articulación» [*articulation*] debe entenderse en todos los sentidos del vocablo francés:* *kairon ei phthenxaio*, «si se articula», «si se enuncia», el *kairos*, dice Píndaro–,[80] las palabras son a la vez lanzadas y tejidas. El *kairos* es autotélico, contiene en sí su propio fin; es el momento en que la *poiesis* y la *tekhne*, el hacer y el saber-hacer de los que la obra es un producto externo se encuentran en la cúspide de su inventividad y alcanzan la *praxis*, el acto que es en sí mismo su propio fin, algo así como una interiorización divina de la finalidad. Pero quizás esto no sea todavía suficientemente radical y debe llegarse a decir que el *kairos* es el *poros*, el «pasaje» que permite economizar el *telos* y la idea de finalidad (de ahí la monotonía de los fines atribuidos a quien se abandona al *kairos*, a los sofistas y analistas en general: ¿el dinero?). Señalaremos en consecuencia el vínculo entre *kairos* y singularidad: con el *kairos*, hay precipitación en un caso, incluso hay solamente caso.

Tengo la cabal impresión de alcanzar así lo que me gustaría saludar con el nombre de ética del psicoanálisis, al menos tanto, si no más, que el *vade mecum* «no ceder en su deseo». De cualquier manera, el vínculo con la práctica analítica y su temporalidad propia no deja lugar a dudas. Uno de los puntos lacanianos mejor conocidos y perfilados en el que aparece el término «sofística» es, tempranamente, «El tiempo lógico»: Lacan habla aquí del « valor sofístico» de la solución en el dispositivo muy *ad hoc* que describe, no porque habría error de razonamiento sino, en verdad, porque el tiempo forma parte de la lógica: no hay solución al problema sin las dos «escansiones suspensivas».[81] El papel de estas dos escansiones

---

pares y la de los hilos impares, es una «elección», una «separación», un «juicio», una «decisión» (B. Gallet, *Recherches sur* kairos *et l'ambiguïté dans la poésie de Pindare*, *op. cit.*, pág. 65 y sig.).

* Y también del castellano (n. de t.).

80. Píndaro, *Píticas*, 1, 81 = Str. 5, 157.

81. J. Lacan, «Le Temps logique», en *Écrits*, *op. cit.*, pág. 201, luego pág. 202 [«El tiempo lógico», en *Escritos 1*, *op. cit.*, pág. 191, luego pág. 192].

«no es el de la experiencia en la verificación de una hipótesis, sino por el contrario el de un hecho intrínseco a la ambigüedad lógica». La característica importante es la ambigüedad, ligada ésta al período temporal que realiza la integral de los equívocos e impone una interpretación y una acción. La «función de la prisa» o captación del *kairos* (es casi ya demasiado tarde) vale como indicadora del acto.

La interpretación, como el acto, es del orden del *kairos*, pero esta vez conectada con la ambigüedad lenguajera ligada al dis-curso, al lapso «entre» los sonidos que producen significante, algo así como una ambigüedad sustractiva de la que el *den* será paradigma (lo que Celan podía tolerar todavía del alemán oído a través de una *Sprachgitter*, esa grilla de lo confesional que estructura la cadena significante mediante celosías de silencio y que permite vacilar y sustraer para que pueda ser vivido). «Un venturoso azar del que brota un relámpago; y es aquí donde puede producirse la interpretación»; a causa de la atención flotante, oímos todo de través, «debido a una especie de equívoco, es decir, de una equivalencia material», y permitimos al que acaba de hablar darse cuenta de dónde emerge «su semiótica propia», su lalengua.[82] Interpretación lanzada y entretejida, inmersa en el agujero del apuntador. La percepción y utilización de la homonimia por la vía de la independencia del significante, marca del discurso de análisis, son posibilitadas por el espaciamiento entre la cadena y la trama, que entreteje los significantes y por lo tanto los silencios, hiatos o hiancias de todo tipo que los escanden, los de- y los re-escanden, alejando las fibras del tiempo. Hasta «kaironizar» el ser mismo, como verbo y como sujeto: según sabemos, «la ontología es lo que puso a valer el empleo de la cópula, aislándola como significante».[83]

Resumiendo, la logología es una cronología: el principio eficaz del discurso es el tiempo. Por eso sostengo que la «retórica» filosóficamente pensada es una invención de la ontología para domesticar –para espacializar– el tiempo en el discurso. A partir del *Gorgias* de Platón, el tiempo se ve reducido al espacio: un discurso es un

82. Parafraseo y cito a Jaques Lacan, *Les non-dupes errent*, 11 de junio de 1974.

83. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 33 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 42].

organismo que se despliega (tiene un «plano») y se articula (hay que saber, dice Platón, «recortarlo»). La retórica es adosada en Aristóteles a toda la física (el tiempo como imagen del movimiento) y a todo el *organon* que organiza los *logoi* según el *hama*, «al mismo tiempo», del principio de no-contradicción, con todos los *syn* (sin-taxis, sil-logismo) requeridos para ponerlo en visibilidad. Se trata siempre de hacer pasar de la consideración de la enunciación a la de los enunciados, de la cadena significante y la captación del *kairos*, punta del tiempo, al *topos* y a los *topoi*, lugares del bien hablar. Si existe una particularidad sofístico-analítica de la práctica del lenguaje, ella implica entonces algo así como una retórica del tiempo, por diferencia con la retórica filosófica del espacio. Una frase de Gorgias, como una frase de Lacan, pueden hacernos perceptivos a sus características diferenciales, que resumiré de la manera siguiente:

- el presente, y en particular el presente de la enunciación, producido por ella, está incluido en la cadena y no podría exceptuarse de esta: no hay ni presencia remanente del presente, ni lugar para un metalenguaje. De ahí las contradicciones, las vueltas de campana, en síntesis: la paradoxología. He aquí el modelo del tiempo lógico, de sus escansiones e inversiones conclusivas;
- el sentido se crea con la enunciación. A esto nos volvió perceptivos para siempre el *Tratado del no-ser* de Gorgias y el modo en que utiliza lo escurridizo de toda proposición de identidad: «El no-ente es [...]» [por lo tanto, existe] «[...] no-ente» [hete aquí que no existe]. Este deslizamiento bloquea la espacialización de la *sin-taxis* en la que sujeto y predicado son producidos como lugares no negociables;
- la atención es atención del oído dirigido hacia el *logos* que hay en los sonidos de la voz y en las palabras; de ahí, por un lado, el privilegio de la voz (*bombos*, *phone*); por el otro, el de la homonimia, portada por los significantes y los silencios; lo cual, unido a la rapidez del instante, produce el chiste y hace resonar el síntoma y la interpretación;
- la improvisación, muy bien denominada elocuencia *ex tempore*, es la manifestación por excelencia de la retórica del tiempo. Los *skhedioi logoi*, «los discursos improvisados», son las «balsas», esos «datos relacionales» en los que el hombre se embarca a lo

largo del tiempo, como Ulises para dejar Calipso y retornar a Ítaca. «Fue Gorgias, prosigue Filóstrato, quien inició la improvisación: avanzando por el teatro en Atenas, tuvo la audacia de decir: "¡Propongan!", y fue el primero en articular este riesgo dando con ello muestras, por un lado, de que sabía todo y, por el otro, de que hablaría acerca de todo abandonándose a la oportunidad [*ephieis toi kairoi*].» Libere la asociación, devenida en consigna: una «sesión» (por qué aún no se tradujo *epideixis* así...), diga lo que se le ocurra, «¡vamos, diga cualquier cosa, será maravilloso!».[84] Porque, lo sepa o no, y sobre todo si no sabe nada al respecto, usted lo sabe todo.

Por qué Lacan se interesa tanto en la metonimia y la metáfora, o cómo estas se convierten en lugares del tiempo

Uno de los frutos más logrados de la retórica filosófica es la teoría de los lugares (*topoi*) y las figuras (*tropoi*, giros), o retórica estricta. Nada más explícitamente espacial que esos repertorios técnicos enclavados en las artes de la memoria que dicen dónde buscar y qué trazas movilizar. Ahora bien, una vez más la sofística se caracteriza por rehuir la espacialización. «Gorgianizar»: la palabra inventada por Filóstrato[85] es elocuente al respecto por su poder fónico y su formación gongorina y odioenamorada. Con sus figuras sonoras, Gorgias confiere metro, música a la prosa; además, esta es la razón por la que Aristóteles lo acusa de tener «un estilo poético» (*poietike* [...] *lexis*) y de no haber comprendido aún que «el estilo del *logos* es distinto del de la poesía».[86] El Suda

84. J. Lacan, *L'Envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, pág. 59 [*El reverso del psicoanálisis*, *op. cit.*, pág. 55].

85. Véase *supra*, pág. 61. Encontramos, por ejemplo, en *Vidas de los sofistas*: «Agatón [...] gorgianiza a menudo en yambos» (493); y: cuando Proclo de Naucratis iba a soltar un exordio, «era a Hippias o a Gorgias a quienes se parecía» (*hippiazonti te* [...] *kai gorgiazonti*, 604); «gorgianizar» es también, Platón da fe, lo que hacen las ciudades de Tesalia (501).

86. Aristóteles, *Retórica*, III, 1404 a 24-29; véase 1406 b 9, 1408 b 20. Aristóteles aclara que «la forma del estilo (*to skhema tes lexeos*) no debe ser ni métrica (*emmetron*) ni arrítmica» (b 21 y sigs.).

afirma que proporciona a la retórica su «frástica» y le atribuye el uso poco más o menos de todas las figuras (tropos, metáforas, alegorías, hipálages, catacresis, hipérbatos), pero las figuras propiamente gorgianescas son aquellas, ante todo sonoras o audibles, con las que concluye la enumeración: «Y redoblamientos (*anadiplosesi*) y reproducciones (*epanalepsesi*) e inversiones (*apostrophais*) y correspondencias (*parisosesin*)»; son en todo caso las que retiene Diodoro cuando describe la sorpresa de los atenienses «filólogos», enamorados de los discursos, al escuchar por primera vez a Gorgias y sus figuras «extraordinarias»: «Y antítesis (*antithetois*) y equilibramientos (*isokolois*) y correspondencias (*parisosin*) y homeoteleutas (*homoioteleutois*)».[87] El *Elogio de Helena* solo se entiende bien en griego: iteración de aliteraciones = *ho smikrotatoi somati kai aphanestatoi theiotata erga apotelei*, sucesión de sonidos para describir la naturaleza del *logos* y dar testimonio de su dinastía.

A los tropos gorgianescos se oponen nuestros tropos espaciales corrientes. La metáfora y la metonimia son dos maneras muy conocidas de hacer geometría panóptica estableciendo una analogía de proporción («la tarde es la vejez del día»), o considerando la parte por el todo (la vela por el navío): se trata siempre de «ver lo semejante» para describir integralmente la escena del mundo y desplegar su grafo reglado. Esto es al menos lo que yo pensaba antes de comprender lo que Lacan hace de la metáfora, y por qué considera primera a la metonimia.

Vayamos por orden. El lacanismo es todavía más intraducible que el gorgianismo, y por razones de fondo, es decir, de época, de conciencia de lo inconsciente, que otorgan al significante y al síntoma toda su carga de real. Volveremos a esto con ese *summum* del lacanismo, teórico y práctico, que es «El atolondradicho». Sin embargo, debe hacerse una diferencia entre por un lado el estilo de Lacan, su «retórica» propia, la manera en que él «lacaniza», y por otro la manera en que se interesa por la retórica. Pues bien, y he aquí un gesto notable, Lacan se apropia de la metáfora y de la metonimia o, mejor dicho, de la metonimia y de la metáfora, a partir del significante y no ya del significado, hasta el punto de hacerlas pasar de

87. Suda = 82 A2 DK (II, pág. 272); Diodoro, *Histoire*, XII, 53 = 82 A4 DK (pág. 273).

una retórica del espacio y del significado a una retórica del tiempo y del significante: yo diría que las restituye a la logología.

La metonimia es, de manera constante y vigorosa, primera en el Lacan lector de la *Traumdeutung*: ya no representa, como en nuestros manuales, una figura espacial que permite simplemente designar algo por su parte decisiva o señalable, de segundo orden frente a la inventividad de la metáfora; mucho más que eso, ella es, en el corazón del descubrimiento freudiano, algo así como el vector del flujo que permite pasar de un significante a otro. Para decirlo en términos ultrafilosóficos, la metonimia pasa a ser la condición trascendental del nuevo sujeto barrado de inconsciente. Ella asegura la posibilidad del *logion*-clave «un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante», hasta el punto de que, mucho más simplemente, «no es otra cosa el sujeto [...] que lo que se desliza en una cadena de significantes».[88] Ahora bien, este proceso que liga el significante a otro significante en una cadena es, o se confunde con, el curso del tiempo en el dis-curso. Se comprende que tal «coordinación significante» que es la metonimia sea previa y necesaria para que puedan advenir esas «transferencias de significado» que son las metáforas: «No habría metáfora si no hubiera metonimia».[89] En cuanto a la metáfora, no hay más que eso, y es así como se habla. Es así como *ella* habla y esto se ve, *ella* del lado mujer, cuyo discurso desmenuzado en *Aun* no cesa de certificar que el goce no conviene a la relación sexual. Haría mejor en callarse, pero esto volvería más pesada aún la ausencia de la relación sexual. Ahora bien, ella no se calla y el primer efecto de la represión es que habla de otra cosa: «Es el principio de la metáfora».[90] Aristóteles y Freud, no ya atravesándose el uno al otro, sino caídos en el agujero del apuntador: esto es lo que nos espera.

88. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 48 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 64].

89. J. Lacan, *Les Formations de l'inconscient* [1957-1958], París, Seuil, 1998, pág. 75 [*Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 1999, pág. 80]. En cuanto a esta relación metonimia/metáfora, remito a la notable elaboración de Elisabete Thamer, «L'antériorité de la métonymie par rapport à la métaphore», págs. 67-70 de su tesis, con la cual este final de capítulo no cesa de dialogar.

90. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 57 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 76]. Véase *infra*, pág. 175 y sigs.

QUINTA PARTE
El goce del lenguaje o el au-aristotelismo de Lacan

El significante es la materia que se trasciende en lenguaje. Les dejo la alternativa de atribuir esta frase a un Bouvard comunista o a un Pécuchet exaltado por las maravillas del ADN.

JACQUES LACAN, «Respuesta a estudiantes de filosofía»

En lo que atañe al campo del goce –por desgracia, nunca se lo llamará [...] campo lacaniano, pero yo lo he deseado–, hay cosas que señalar.

JACQUES LACAN, *El reverso del psicoanálisis*

EL AU-SENTIDO* Y EL *DEN*

El sentido y sus tres negaciones

«Soy lo bastante amo de lalengua, aquella llamada francesa, por haber alcanzado en ella lo fascinante de testimoniar respecto del goce propio del síntoma. Goce opaco por excluir el sentido. Lo sospechábamos desde hace mucho. Ser posjoyciano es saberlo.»[1]

Esta frase excluye efectivamente el sentido, por muy poco. Si no hubiera proclama de dominio, se dudaría y se seguiría la pendiente del sentido tomándose el derecho a transformar la performance en error de tipeo. Pero, cuando se lacaniza, no hay ni metalectura ni metalenguaje, nada más que aprendizaje de la/una lalengua en inmersión, lo cual confiere tanto interés a la cosa.

Alain Badiou, sobre todo en su comentario de «El atolondra-

* *Au-sens* (au-sentido) en francés es homófona de *absence* (ausencia) (n. de t.).

1. Jaques Lacan, «Joyce le symptôme», en *Autres Écrits*, París, Seuil, 2001, pág. 570 [«Joyce el síntoma», en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, pág. 596].

dicho», quiere reinscribir a Lacan como antifilósofo dentro de la filosofía. El punto de reinscripción es «la crítica del sentido en provecho de un saber de lo real».[2] De hecho, la crítica del sentido («sí, deseamos la au-sencia [*ab-sence*] del sentido») es común al filósofo y al psicoanalista antifilósofo. La diferencia está en que la filosofía critica el sentido en nombre de la verdad («la verdad, en efecto –y toda filosofía es, como cada cual sabe, amor por ella–, no puede congeniar con la variabilidad del sentido»),[3] pero no Lacan, quien por su parte pasa del sentido a lo real y no del sentido a la verdad (sigue siendo un «anti», «por no ver ni querer que "verdad" sea aquello de lo cual todo saber afirma que él roza cierto real»).[4] Según Lacan, a diferencia de la filosofía tal como él la concibe, no hay «verdad de lo real», accesible como sabiduría y proveedora de consuelo.

Para seguir a Jacques el Sofista, a mi juicio es preciso enlazar directamente crítica del sentido y real (¿qué es lo real? O, mejor dicho: ¿cómo decir lo que él es?) con discurso y goce. Esto es lo que por mi parte quisiera hacer retomando la idea de «au-sentido» tal como aparece en «El atolondradicho».

Lo seguro, y aquí estoy totalmente de acuerdo con Alain Badiou, es que lo real, sepamos o no lo que es, se define a partir de la ausencia de sentido. Ahora bien, él agrega que «la ausencia en cuanto sustracción al sentido o a la decisión clásica del sentido [...] no puede ser puesta del lado del sentido o de la decisión del sentido de tipo aristotélico. Pero tampoco puede ser puesta en inversión negativa del lado del sinsentido».[5] De nuevo estoy de acuerdo en distinguir radicalmente «au-sentido» de «sinsentido». Sea como fuere, lo capital, dice Badiou, es el paso siguiente: «Es capital percatarse de que las expresiones negativas ("no hay", "hay au-sentido") vienen a equivaler a una fórmula no-negativa,

2. Alain Badiou, Barbara Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexual. Deux leçons sur «L'Étourdit» de Lacan*, París, Fayard, 2010, pág. 107. Me gustaría continuar aquí la discusión.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. A. Badiou, B. Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel*, *op. cit.*, pág. 112.

que es: sentido au-sexo».[6] También aquí estoy de acuerdo, aunque con una condición expresa y consistente: hay que sostener que la fórmula «no negativa» –sentido au-sexo– no es positiva sino sustractiva. «Una ausencia [*absence*] en el sentido, un au-sentido [*ab-sens*], o una sustracción del, o al, sentido»: formulación perfecta. Por eso ya no estoy de acuerdo en definir lo real como «*el sentido en cuanto au-sentido*».[7] Porque esto significa sustentar el sentido sobre el au-sentido, lo cual genera, a mi entender, una lamentable confusión de negaciones. El sentido está, como tal, en el mismo plano que el sinsentido: forman pareja, son un par de contrarios/contradictorios. El au-sentido no es más del sentido que del sinsentido. *Es un agujero en el par.* Evidentemente, tampoco es por eso fuera-del-sentido [*hors-sens*]. Si llamamos al «au-sentido» del «sentido» («sentido ausexo [*absexe*]»: al dramatizar al sujeto, el predicado debería desemantizarlo) es porque, cuando hablamos, somos aristotélicos (Lacan también lo es), puesto que somos lo que Aristóteles vio e hizo de nosotros. Pero como somos también sofístico-analistas, distinguiremos en firme entre las por lo menos tres negaciones del sentido, que nos permiten dis-currir a gusto.

De hecho, el número de negaciones es por lo menos tres:

1. El *non-sens*, *sinsentido*, que forma pareja con el sentido, par orientado por el sentido como lo indica el *no* de «*non-sens*». Tal es la órbita de la norma descripta por Aristóteles. Que el par esté orientado signa la fuerza refutativamente universal del dispositivo, nada más y nada menos: en otros términos, que algo, o bien tenga sentido, o bien no sea, es efecto de la decisión del sentido. Pero nadie es ni tiene que ser aristotélico en todo ni hasta el final.
2. Lo *fuera-del-sentido* (lo llamé en un primer cuadro «un-sentido/in-sentido» para desconectarlo de la univocidad),[8] o *logos* de planta, exorbitado por Aristóteles como inhumano. Cuando se lo reivindica como logología sofístico-analítica, vía performan-

6. *Ibid.*, pág. 111.
7. *Ibid.*, pág. 110, las itálicas son de Badiou.
8. Cuadro 1, pág. 102.

ce, homonimia, significante y goce, determina desde el exterior la órbita sentido/sinsentido y la distingue como parte de un dispositivo más abarcador. Es aquí donde la refutación que, como hemos visto, para adquirir el carácter de demostración requiere por lo menos una excepción, y que solo performa lo universal mediante un procedimiento de exclusión, produce un efecto sofístico contra el cual Aristóteles nada puede por cuanto lo necesita (sin duda hubiese tenido que no enunciar el principio para no desfundarlo [*l'effonder*], solo que, volviendo al *Witz* del pastel y del vaso de licor,[9] tampoco lo habría fundado...). La ontología, «humanista» como tal, pasa a ser un subconjunto particularmente próspero de la logología.

3. El *au-sentido* como agujero en la norma sentido/sinsentido; se trata de un fuera-del-sentido del adentro, de un agujero en la órbita sentido-sin-sentido, de una «extimidad». Esto es lo que nos interesa ahora.

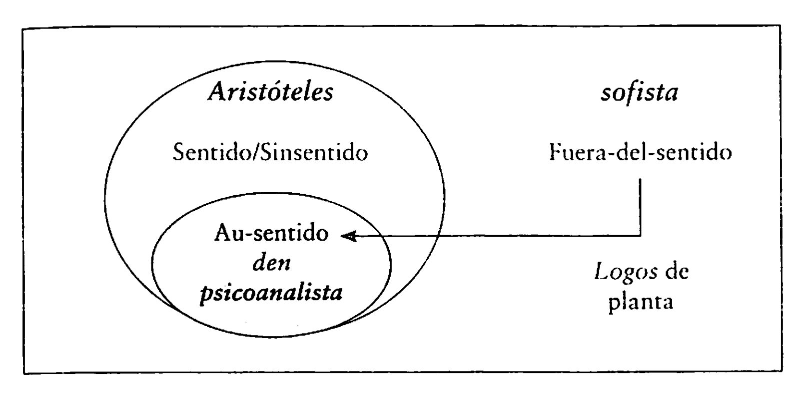
Digo «al menos tres» negaciones, pues quedaría por situar la denegación: negación modal o subjetiva, como se dice en gramática griega, interdicción por la vía de un «todo salvo eso» (en griego se lo expresaría por *me*: el *me on*, el «no-ser», lo que no es absolutamente, lo que no puede ni debe ser), pero travestida como negación de hecho, objetiva, adosada a una privación tranquila que implica el horizonte compartido de una predicación al menos potencialmente común, con posibilidad del «eso» (se lo expresaría mediante una alfa privativa o mediante un *ouk*: *ouk on* es «lo que se encuentra no siendo», y puede decirse de un muerto, que estuvo vivo), indicando todo ello, con la última precisión, que de lo que se trata aquí es de «eso» que no tiene que estar.[10]

9. «Un señor entra en una confitería y pide un pastel; lo cambia luego por un vasito de licor. Bebe el licor y quiere irse sin pagar, pero el dueño lo retiene. "¿Qué quiere?" "Pague el licor." "Pero si le di un pastel a cambio." "Tampoco lo pagó." "Es que no lo comí."» Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, traducción Marie Bonaparte y Marcel Nathan, París, Gallimard, «Idées», 1930, págs. 95-96 [*El chiste y su relación con lo inconsciente*, en Sigmund Freud. *Obras completas*, *op. cit.*, t. VIII].

10. Sobre esta diferencia *ou/me* , véase *infra*, pág. 149 y sig., nota 46.

Así pues, podremos representar de la manera siguiente el sentido con sus al menos tres negaciones:

Cuadro 4
El sentido y sus tres negaciones



Para comprender la diferencia entre sentido-sin-sentido, fuera-del-sentido y au-sentido, «El atolondradicho» provee el modelo del *den* de Demócrito, «pasajero clandestino» de toda la ontología y «cuyo *clam* hace ahora nuestro destino»;[11] el gusano que horada la madera en la que habitualmente se abriga. El *den* es, precisamente, la manera en que lo fuera-del-sentido retorna (o ha retornado siempre como un síntoma que surge cada vez en su entera novedad) como au-sentido en la órbita del sentido/sin-sentido. *Den*, la palabra que no lo es, permite establecer que con el au-sentido se trata de sustracción, y comprender en qué tipo de secundariedad significante nos movemos. Es preciso insistir en el modelo sustractivo del *den*, capaz de reunir en el mismo conjunto significante, real y goce; desplegaré esto en detalle dentro de un momento. Pero lo que me importa enfatizar ahora es la relación siguiente: es el fuera-del-sentido (*logos* de planta),

11. J. Lacan, «L'étourdit», *Scilicet*, nº 4, París, Seuil, 1973, pág. 51 [«El atolondradicho», en *Escansión 1*, Buenos Aires, Paidós, 1984, pág. 67].

solo él y nada más que él, el que retorna para hacer agujero en el sentido/sinsentido. Vuelve como éxtimo al sentido, en tanto au-sentido. La organización de la filosofía (lo que llamé «escucha sofístico-analítica de la historia de la filosofía»)[12] está estructurada como la represión. El retorno (de lo reprimido) produce la diferencia de época: he aquí el «Aristóteles con Freud» del que habla Lacan. El sofista vuelve como psicoanalista lacaniano acechador del sentido ausexo –síntoma, interpretación, goce– que no es ni del sinsentido ni tampoco del sentido, sino cabal efecto de lo que Alain Badiou llama «dudosas propiedades del lenguaje».[13]

Quisiera concluir provisionalmente sobre el acuerdo/desacuerdo con Alain Badiou en cuanto a la sustracción. A mi entender, el agujero en el sentido no es del sentido, el sentido au-sexo no es del sentido, no más del sentido que del sinsentido. ¿Por qué este zigzagueo? Porque si es del sentido (del sentido au-sexo, pero del *sentido* ausexo), entonces queda fundada «la posibilidad del matema, de la transmisión integral, vale decir, de la fórmula». Al igual que en la polémica filosófica entre Leibniz y Arnauld, en la correspondencia que sucede al *Discurso de metafísica* (lo que no es *un* ser tampoco es un *ser*, repetían ambos, acentuando unas veces *ser* y otras *un*), la selladura está en el acento. ¿*Sentido* au-sexo o sentido *au-sexo*? El acento revela la finalidad, la inquietud existencial, si se quiere: ¿por qué no el matema, entre otras cosas?, diría yo de buena gana, como el sofista a propósito de la verdad; ¿pero por qué, para quién esa «transmisión integral» (incluso me gusta más: «Nuestra herencia no viene precedida por ningún testamento»...)? Con el gesto de Alain Badiou, se trata primeramente, en estricta ortodoxia, de la transmisión del psicoanálisis, que tienta a Lacan amo de escuela. Pero en realidad se trata mucho más de filosofía y de lo que yo llamaría un procedimiento de reinserción, no tanto de Lacan en la filosofía como de la filosofía en el lacanismo: «La filosofía puede moverse a la altura del psicoanálisis sin tener que tirar por la borda, para

12. Véase *supra*, pág. 50.

13. A. Badiou, B. Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel*, *op. cit.*, pág. 136.

provecho de las dudosas propiedades del lenguaje, su convicción de que por más fuera-del-sentido o au-sentido que sea, una verdad no es menos un *touché* puro de lo real».[14]

Mi interrogante sigue siendo el mismo que al principio: el matema y el discurso, ¿alcanzan diferenciadamente a lo real? Por mi parte, y con otro acento, quisiera empalmar, en vez de matema y angustia –la angustia es «la garantía latente del efecto de crítica producido por la función del saber en lo real», señala Badiou–,[15] discurso y goce. Un mundo que Badiou/Lacan podrán llamar femenino pero que es, como veremos, harina de otro costal.

«El lenguaje come lo real»,
o la definición lacaniana de la logología

Es sabido que la posición filosóficamente correcta reconocida al sofista por la filosofía es la de aguijón crítico.[16] En lenguaje lacaniano, el sofista, que pone el dedo en los «impasses de la lógica», está situado en el umbral de lo real. Por «impasses de la lógica» hay que entender («El atolondradicho» pone aquí los puntos sobre las íes de una manera sumamente aristotélica) todo lo que hemos examinado bajo el acápite del *in-sentido* y del *logos* de planta: lo que concierne al razonamiento o articulación de las proposiciones entre sí («sofisma» propiamente dicho), lo que concierne a la sintaxis y a la gramática de una proposición aislada (anfibolia), lo que concierne, por último, a la homonimia-homofonía propiamente dicha (una palabra, una secuencia de significantes), bastando esta última instancia, además, para generar a todas las otras.

> Lo real [...] se afirma en los impasses de la lógica. [...] Palpamos allí, en un dominio que en apariencia es el más seguro [la aritmética], lo que se opone a la íntegra captación del discurso en la exhaución lógica e introduce en esta un hiato irreductible. Eso es lo que designamos como real. [...]

14. A. Badiou, B. Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel*, *op. cit.*, pág. 136.
15. *Ibid.*, pág. 131.
16. Véase *supra*, pág. 118.

> El discurso ingenuo se inscribe de entrada como verdad. Ahora bien, desde siempre pareció fácil demostrarle, a este discurso, que no sabe lo que dice. No hablo del sujeto, hablo del discurso. Ese es el comienzo de la crítica del sofista. A quienquiera que enuncie lo que siempre es planteado como verdad, el sofista le demuestra que no sabe lo que dice. Ese es el origen de toda dialéctica. [...] En el nivel de la acción sofística, el sofista se las agarra con el discurso mismo.[17]

¿Podemos continuar en la dirección del lenguaje y no en la del matema? Por supuesto. Incluso se alcanza aquí «una verdad de principio» (parecería Platón haciendo responder *alethestata*, «nada más verdadero», ante cada imposibilidad máxima de lo verdadero):

> Para mí, en efecto, si no se admite esta verdad de principio de que el lenguaje está ligado a algo que agujerea lo real, no es simplemente difícil sino imposible considerar su uso [...] A partir de esta función del agujero, el lenguaje opera su captura de lo real.[18]

La serie de los agujeros en la que nos hemos detenido[19] se origina justamente aquí, en la relación del lenguaje con lo real. «Solo hay verdad posible como tal vaciando este real», agrega Lacan. «Por otra parte, el lenguaje come lo real.»[20]

La clave de la relación entre el lenguaje y lo real es el síntoma. El síntoma se define como «lo que viene de lo real»,[21] y el equívoco es la única respuesta al síntoma, en tanto que la interpretación opera únicamente por el equívoco («solo tenemos eso, el equívoco, como arma contra el *sinthome*»).[22] El psicoanálisis

17. J. Lacan, *... ou pire* [12 de enero de 1972], París, Seuil, 2011, págs. 41-42 [*... o peor*, *op. cit.*, págs. 39-40].

18. J. Lacan, *Le Sinthome*, París, Seuil, 2005 [*El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006, pág. 32].

19. Véase *supra*, pág. 93 y sigs.

20. J. Lacan, *Le Sinthome*, *op. cit.*, pág. 31 [*El sinthome*, *op. cit.*, pág. 32].

21. «Llamo síntoma a lo que viene de lo real» (J. Lacan, «La Troisième» [1974], VII Congreso de la Escuela Freudiana de París en Roma, conferencia publicada en las *Lettres de l'École Freudienne*, 1975, nº 16, pág. 5 [«La tercera», *op. cit.*, pág. 84].

22. J. Lacan, *Le Sinthome*, *op. cit.*, pág. 17 [*El sinthome*, *op. cit.*,

es un vasto síntoma al que se le pide que nos desembarace de lo real y del síntoma, y que por lo tanto, si es exitoso, termine con el psicoanálisis mismo, exactamente como la dictadura del proletariado.

El vínculo lenguaje-real, la manera en que el lenguaje come lo real: he aquí el «au-sentido». El término dice la manera en que lo real y el sentido son distintos («Puede decirse que lo real tiene y no tiene un sentido respecto de esto: que el campo del sentido es distinto del campo de lo real»).[23] Él vuelve presente el agujero en la órbita sentido/sinsentido efectuada por lo real lenguajeramente (o por el lenguaje realmente). Damos así con la definición más lacaniana de la logología: «La eficacia del lenguaje» es «que el lenguaje no es en sí mismo un mensaje, sino que solo se sustenta en la función de lo que he llamado el agujero en lo real».[24]

Para que la definición sea completa, hay que articular en ella el goce. «Allí donde eso habla, goza, y no sabe nada», titula el cap. IX de *Aun*:

> *El inconsciente no es que el ser piense*, como lo implica, sin embargo, cuanto de él se dice en la ciencia tradicional: *el inconsciente es que el ser, hablando, goce y*, agrego yo, *no quiera saber nada más de eso*. Añado que esto quiere decir: *no saber absolutamente nada*.[25]

Y volvemos a dar entonces con el sentido del que habíamos partido:

> El goce fálico se sitúa en la conjunción de lo simbólico con lo real. Esto en la medida en que, en el sujeto que tiene su soporte en el *parlêtre*, que es eso que designo como el inconsciente, está el poder de conjugar la palabra con cierto goce, ese llamado fálico, que se experimenta como parasitario, debido a la palabra misma, debido al *parlêtre*.
>
> Inscribo, pues, aquí el goce fálico como contrapeso a lo que ocurre

---

pág. 17].

23. J. Lacan, *Le Sinthome*, *op. cit.*, pág. 134 [*El sinthome*, *op. cit.*, pág. 131].

24. *Ibid.*, pág. 31 [*ibid.*, pág. 32].

25. *Id.*, *Encore*, París, Seuil, 1975, pág. 95 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 128].

con el sentido. Es el lugar de lo que el *parlêtre* designa, a conciencia, como poder.[26]

Poco importa la fecha del seminario o del escrito, estamos en la más perdurable de las novedades de Jacques el Sofista: desde «La significación del falo»[27] [1958] hasta *De un discurso que no fuera del semblante*[28] [1971] y más allá, lo que llaman «falo» es el poder de significación: «*Die Bedeutung des Phallus* es, en realidad, un pleonasmo. No hay en el lenguaje más *Bedeutung* que el falo. En su función de existente, el lenguaje solo connota después de todo la imposibilidad de simbolizar la relación sexual en los seres que habitan este lenguaje, debido a que es por este hábitat por lo que poseen la palabra».[29]

Simplemente, es posible interpretar positivamente el falo como un anclaje primero y hasta como una buena nueva: caridad de Freud. Es el equivalente de la «cópula lógica», el significante «destinado a designar en su conjunto los efectos de significado» vía las dos vertientes generadoras de la metonimia y la metáfora, pues él «da la razón del deseo»; Lacan positiviza así en profundidad todo el fresco de la Antigüedad hasta en sus misterios pompeyanos: «La función del significante fálico desemboca aquí en su relación más profunda: aquella por la cual los antiguos encarnaban en él el *Nous* y el *Logos*», dice en la última frase de «La significación del falo».[30] O bien se lo interpreta sustractivamente y se lo convierte en nombre común del au-sentido, ligado a la ausencia de relación sexual, del que el lenguaje y lo que eso

26. J. Lacan, *Le Sinthome* [1975], *op. cit.*, pág. 56 [*El sinthome*, *op. cit.*, pág. 56].
27. *Id.*, en *Écrits*, París, Seuil, 1966 [*Id.*, en *Escritos 1*, *op. cit.*].
28. *Id.*, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, París, Seuil, 2007 [*De un discurso que no fuera del semblante*, Buenos Aires, Paidós, 2011].
29. *Ibid.*, pág. 148 [*ibid.*, pág. 138]. Véase también *id.*, ... *ou pire* [... *o peor*, *op. cit.*], 19 de abril de 1972, o la definición del falo en *Le Sinthome* [1975-1976]: «El falo es la conjunción de lo que he llamado *ese parásito*, que es el pitito en cuestión, con la función de la palabra» (pág. 15 [*El sinthome*, pág. 16]).
30. J. Lacan, «La signification du phallus», en *Écrits*, *op. cit.*, pág. 695 [«La significación del falo», en *Escritos 2*, *op. cit.*, pág. 675].

dice constituyen una profusión tan excitante como monótona. El significante mejor adaptado para significar sustractivamente este significante primero, en otras palabras, el nombre propio de la sustracción, es entonces, por la manera misma en que está fabricado, el *den* de Demócrito.

El pasajero clandestino: *el* den, *significante del significante*

Veamos entonces la secuencia logológica lacaniana: performance, homonimia, significante, síntoma, real, au-sentido, goce. Quisiera dirigir el proyector hacia los dos puntos que me interesan especialmente: el paradigma de ese significante que es el *den* de Demócrito, y la relación entre goce discursivo, goce fálico y goce femenino.

Del antiaristotelismo al au-aristotelismo, se pasa del rechazo del principio «no hay contradicción» al principio «no hay relación sexual». «El atolondradicho» pone a trabajar precisamente la discursividad de este nuevo principio: no hay relación sexual.

«*L'Étourdit*», «El atolondradicho», texto en lengua, e incluso en sobre- o en meta- francés, es a mi entender el texto contemporáneo que pone de su lado las mayores posibilidades de librarse del aristotelismo, justamente porque es no antiaristotélico, sino muy activamente au-aristotélico.

Demócrito es el punto de culminación de «El atolondradicho», su escapada final con el «*joke* sobre el *meden*». Porque Demócrito es el primero/el único en la Antigüedad (¿debo decir: antes de Lacan?), no solo en escribir el significante, sino en escribirlo articulado con la negación, precisamente como hace Lacan en «El atolondradicho».

> Pero que uno *ría*, la lengua que sirvo reharía el *joke* de Demócrito sobre el *meden*: extrayéndolo por caída del *me* de la negación del *rien* (nada) que parece llamarlo, como nuestra banda lo hace por sí misma en su auxilio.

Demócrito nos regaló, en efecto, el *atomos*, real radical del que elidir el «no» [*pas*], *me*, pero ello en su subjuntividad, o sea, en ese modal cuya consideración la demanda reactiva. Por medio de

lo cual el *den* fue cabalmente el pasajero clandestino cuyo *clam* es ahora nuestro destino.

> No más materialista en eso que cualquiera que fuese sensato, yo o Marx, por ejemplo. En cuanto a Freud, no lo juraría: quién sabe el grano de palabras encantadas de Moravia que ha podido germinar en su alma de un país en el que caminaba la Cábala.[31]

Si el *den* se muestra aquí como «pasajero clandestino» es porque Aristóteles y la filosofía que le sigue los pasos le prohíben aparecer. Lo travisten por medio de una traducción radical que anexa la operación de Demócrito a la física, al sentido y a la verdad. Expongo en otro lugar[32] el modo en que Aristóteles y toda la doxografía transformaron la extrañeza del *den*, esa palabra que no existe, en nombre del átomo, por diferencia con el vacío, y de este modo naturalizaron la relación significante *den/meden* en designación físico-ontológica, con los átomos como nombre del ente y la nada como nombre del espacio. *Den* y *meden*, átomo y vacío, el ente en forma de corpúsculos indivisibles de número ilimitado en un espacio de ilimitada dimensión: circulen, no hay nada que ver, la ontología está intacta y se puede renovar la ciencia.

Lacan deshace la mascarada, entiende con desorientadora justeza tanto la «risa» [*rire*] como el «nada» [*rien*] a partir de ese síntoma que es el *den*, significante, no equivalente a todos como el falo, sino significante modelo o paradigma de lo que es (tachemos «es», de hecho será siempre eso) un significante. Aquí, una apostilla: si juzgo por mí misma, cuando un historiador de la filosofía lee a Lacan, se escandaliza ante tanto desenfado respecto de lo que ese historiador conoce y solo trabaja tomándolo con las pinzas del escrúpulo reverencial. Después, cuando conoce de verdad absolutamente y, pongamos, se autoriza por sí mismo, entonces los tiros lacanianos llegan a él disparados y entrelazados, cruzando la distancia según el *kairos* de la interpretación. Hasta

31. J. Lacan, «L'Étourdit», *op. cit.*, págs. 50-51 [«El atolondradicho», *op. cit.*, pág. 67].

32. Véase Alain Badiou, B. Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel*, *op. cit.*, págs. 64-69, cuyas elaboraciones recojo aquí en cuanto sea necesario.

el punto de que los dos sentidos de interpretación, la hermenéutica histórico-historial y la interpretación analítica, terminan formando una pareja ambigua.

Risa y nada

Risa y nada. Empecemos con risa. «Demócrito se reía de todo», *egela panta*, dice Hippolyte:[33] la risa es el buen aliado de la interpretación psicoanalítica. Demócrito es el filósofo que ríe, a diferencia de Heráclito, a quien se representa llorando por la huida de los seres y del tiempo. En los buenos manuales se atribuye esa risa a su materialismo zen: hay tan solo átomos y vacío, más vale no preocuparse; y se lo adosa al contentamiento moral del sabio antiguo loado por Pierre Hadot tanto como por Michel Foucault, feliz en su autosuficiencia de esquivar las inquietudes humanas y con desprecio a sus congéneres, a quienes asesta apotegmas morales de lo más sabiondos (a esos apotegmas democríteos, tan numerosos, también habría que interpretarlos, y reinventar la «convención» del mismo modo en que Demócrito pide que se reinvente el blanco y el negro de todas las cualidades sensibles). Miremos más de cerca la cara de los Demócritos pintados por los holandeses, el de Ter Brugghen con bonete ladeado y dedo índice en punta, y el de Johan Moreelse, que alza los dos dedos del *cornuto*: sin embargo está claro que se burla de la física representada por el globo terrestre sobre el que se apoya, que se burla de la ontología.[34] ¡La física y la ontología son cornudas! «¡Vamos ya, y que los prósperos Cielos nos den hijos de los que seamos los padres!», concluye *El atolondrado* de Molière. Me agrada que el óleo sobre tela nos vuelva más perspicaces que siglos de comentarios.

Sigamos ahora con *rien*, nada, en su relación con la risa: «*rie*», «ríe».

Los átomos, contrariamente a como fueron entendidos por la

33. Aristóteles, *Réfutations sophistiques*, 1, 13 = 65 A 40 DK, t. II, pág. 94.

34. Véase «Le passage clandestin» [sobre «Démocrite, le philosophe rieur» de Johan Moreelse], en *Portraits de la pensée*, compilados por Alain Tapié y Régis Cotentin, Palais des beaux-arts de Lille, París, ed. de Nicolas Chaudun, 2011, págs. 130-133.



Johannes Moreelse
Demócrito, el filósofo reidor (alrededor de 1630)

tradición, no son cuerpos indivisibles, aun los más pequeños que puedan existir: no son cosas ni seres, sino «ideas» y «esquemas». *Atomos idea*: el átomo es una idea. «Los átomos que él llama también ideas son todo.»[35] Demócrito no es «materialista»; no más que Freud o que ustedes o yo, dice Lacan, quien lo convoca con gran frecuencia en el punto de articulación con el idealismo, en «El atolondradicho», *Aun* o *Los cuatro conceptos*. Esa idea que es el átomo no cesó de ser travestida como materialismo y restituida al ámbito de la física; pero la palabra *den* constituye un síntoma y obliga, a quien quiera oírla, a no pasar tan rápido. Es verdaderamente el significante el que significa al significante. ¿Cómo se explica esto?

Demócrito fabrica una palabra que no existe en su lengua.

35. Plutarco, *Adversus Colotem*, 8, 68 A 57 DK, p. 110 F.

Corta *meden*, *«rien»*, *«nada»*,* pronombre usual y bien construido, de *med'hen*, «ni siquiera uno», e inventa *den*, algo así como «menos que nada», un trocito de la palabra *rien* mal cortado, una sustracción de *rien*. Para verter este chirimbolo del modo en que está hecho, podríamos decir, como Lacan al dejar caer la *n*, algo así como *rie*; o mejor dicho, al cortar el comienzo como lo hace Demócrito y dejando caer la *r*, algo así como *ien*. En efecto, *den* no es una palabra griega, no figura ni en el diccionario Bailly griego/francés ni en el Liddell Scott Jones, más completo, griego/inglés, no existe en la acabada nomenclatura constituida por la lengua griega antigua.[36] Figura no obstante en un excelente diccionario, el *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, de Chantraine,[37] que remite precisamente al fragmento 156 de Demócrito, en la fórmula: *me mallon to den e to meden einai*, donde *den* es explicitado por *soma*, «cuerpo», y *meden* por *kenon*, «vacío»: «No-ser más cuerpo que vacío».[38] Chantraine añade que «se trata claramente de un término sacado más o menos artificialmente de *ouden*». Más o menos artificial, y mejor más que menos, esto que no encontramos en los diccionarios de lengua es una «palabra fabricada», dice justamente Lacan

* El desarrollo que sigue concierne estrictamente al vocablo francés *rien*, como pronombre, debido a lo cual no volverá a añadirse en este punto el correspondiente castellano «nada», ni el correspondiente a *rie*, «ríe» (n. de t.).

36. El primero que llamó la atención sobre *den* (al menos la mía) y el primero que interpretó el atomismo a partir de esta invención de Demócrito y contra su reescritura aristotélica, fue Heinz Wismann, en sus seminarios y por ejemplo en «Atomos Idea», *Neue Heftle für Philosophie*, XV-XVI, 1976, págs. 34-52. Véase, más recientemente, *Les Avatars du vide. Démocrite et les fondements de l'atomisme*, París, Hermann, 2010.

37. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, París, Klincksiek, 1968-1980, reed. en un volumen en 2009.

38. Chantraine agrega que un genitivo *denos* se encuentra ya en Alceo el lírico (VII-VI a. C., Alc. 320 LP), «en un texto dudoso y oscuro, *kai k'ouden ek denos genoito*, donde se traduce *denos* por «nada» [*rien*] o más bien por "algo" [*quelque chose*]». «Nada», o más bien «algo»: es de destacar la equivalencia. Y concluye con una aparatosa denegación: «Nada que ver con el griego moderno *den*, "nada" [*rien*]» (*ibid.*, pág. 251).

en *Los cuatro conceptos.*[39] El *terminus technicus* democríteo es un juego de palabras griego. Para comprender las modalidades de su fabricación se necesitan herramientas como: significante, escritura, negación, modalidad, uno, y sobre todo hace falta la idea de corte, de falso corte. El *den* es, si yo quisiera definirlo para que aún no se comprenda ahí «nada» [*rien*], un significante fabricado por medio de un corte atópico en la escritura de la negación modal subjetiva de tal modo que al decir lo uno, este haga lo otro.

El falso corte, o sobre el «moterialismo»

Insistamos en la palabra que no existe, pues tiene una manera muy particular de no existir. Como todos los signos, es «arbitraria», en el sentido de que vale solo por diferencia. Lo que existe, y de lo que ella se diferencia, es el término negativo, que puede adoptar dos formas, *ouden* o *meden.* Los dos son adjetivos («ningún, ninguna») y pronombres («nadie, nada») que en el acusativo neutro pueden servir de adverbios («en nada, en absoluto»). Que sean dos es algo muy característico de la lengua griega: en efecto, esta posee –lo hemos mencionado ya– dos tipos de negación, una negación llamada de hecho u objetiva, en *ou*, y una negación modal, de imposibilidad e interdicción, llamada prohibitiva y subjetiva, en *me.* Se utiliza la segunda, fundamentalmente en los modos que no son el indicativo, tanto en las oraciones principales como en las subordinadas, para las órdenes, advertencias, deseos y expresiones de pesar, para las eventualidades y virtualidades rechazadas o admitidas. *Meden*, como *me on*, es algo que no puede y no debe ser, ni estar, ni ser como eso, la nada [*néant*]* quizás. En cambio, *ouden*, como *ouk on*, es simplemente algo que no es,

39. J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [1964], París, Seuil, 1973, pág. 61 [*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1992, pág. 71]. Se trata, con *Encore* [1972-1973] (*op. cit.*, págs. 66-67 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 87], del otro gran pasaje en que habla de esto; volveremos sobre estos dos textos. Véase *infra*, pág. 153, nota 43; págs. 154-155.

* *Rien*, como pronombre indefinido, se traduce por «nada» («*rien à faire*», por ejemplo, «nada que hacer»), pero como sustantivo corresponde a «cosa sin importancia, pequeñez, nadería». «*Un rien*» es más bien «una

que no está, que no es como eso, pero que podría ser o que pudo ser, un muerto, por ejemplo, un nada [*rien*] tal vez.[40] Así pues, *den* contrasta con *ouden* (en la doxografía democrítea de Simplicius) y, de manera más insistente y voluntarista, con *meden* (en las de Plutarco y Galeno). En uno y otro caso, la palabra negativa es harto transparente: está construida sobre *hen*, «uno», el adjetivo numeral en neutro precedido por una partícula negativa. Por otra parte, no se trata de la negación simple (*ou* o *me*: «no» [*«ne pas»*, *«non»*]),[*] sino de la más simple de las negaciones compuestas, compuesta en este caso con la partícula opositiva más corriente e insignificante de todas en griego: *de* (*ou-de*, *me-de*: «ni siquiera», como el latín *ne quidem*, o «ni... ni...» cuando se la redobla).[41] Se oye entonces en *ouden*, como en *meden*: *oude hen*, «ni siquiera uno», y *mede hen*, «ni siquiera, y sobre todo no, uno». De *oude hen* y *mede hen* a *ouden* y *meden*, la consecuencia es indudable: buen griego, sana etimología.

El problema es que por esta vía no se llega a *den*; yo diría incluso: es imposible encontrarse con *den* cuando se sigue el hilo de la lengua (¡y para decir esta última frase en griego yo utilizaría *me* y no *ou*!). *Den* es el producto de un falso corte, aberrante si se considera la etimología inscripta en las palabras: hay aquí significante firmado, fabricación voluntaria, marca de un desvío.

---

nada, una insignificancia, una pequeñez». En cambio, *néant* es exclusivamente el término sustantivo que designa la «nada», la inexistencia, lo que no es (n. de t.).

40. La diferencia aparece puesta en escena en el *Poema* de Parménides (véase B. Cassin, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?*, París, Seuil, «Points-bilingues», 1998, págs. 200-211).

* Se trata de dos formas de negación en francés cuya no equivalencia es propia de esta lengua, pero no del castellano (n. de t.).

41. El hecho de tratarse de una negación compuesta no deja de tener efectos sobre el sentido producido por la sintaxis de las negaciones. En griego, cuando una negación compuesta sigue a una negación simple, esto no constituye una afirmación, como podríamos pensarlo en el caso del francés, sino que, muy por el contrario, eso refuerza la negación.

Cuadro 5
Den, el significante del significante

Afirmación	Negación objetiva	Negación subjetiva, interdicción	Invención significante
hen (palabra raíz) «uno»	*ouden* = *oud'hen* (etimología) «nada» = ni siquiera uno	*meden* = *med'hen* (etimología) «nada» = todo salvo uno	*me/den* → *den* (falso corte) menos que nada, «iun»

Añado que es imposible tomar esto por otra cosa que una violencia, violencia perceptible por, me atrevo a decirlo, todos los griegos. La negación posee en todas las lenguas una herencia ontológicamente cargada. El francés de hoy lo demuestra de manera más perceptible para nosotros que el griego; por ejemplo, «*personne*» [«persona» y «nadie»], es en primer lugar alguien, una persona, término construido sobre el latín *persona*, es decir, la máscara del actor, entidad ciertamente no anodina; y «*rien*» [«nada»] es ante todo *rem*, una cosa, en acusativo, «*une rien*» en antiguo francés, al que «*un rien*» elimina progresivamente: «La palabra ofrece», dice precisamente el *Dictionnaire historique de la langue française*, «un escorzo de la evolución del sentido etimológico de "cosa" invertida en "nada" [*néant*]».[42] Lo mismo sucede con el hispánico *nada*, construido sobre el latín [*res*] *nata* (participio pasado de *nasci*, «nacer») –y en francés «*rien*»–: es decir, «una nacida». Y cuando no es la entidad positiva la que directamente vira de sentido, la diferencia e inventiva de las lenguas se leen en la elección de lo que se niega: «*je n'y crois pas*» [«no lo creo»], «*je n'y vois goutte*» [«no veo nada»], «*je n'y entends mie*» [«no entiendo ni jota»], y, en cuanto a mí misma, no entiendo un pito.* *Meden*, *metis*, ni uno,

42. *Dictionnaire historique de la langue française*, Alain Rey (dir.), París, Le Robert, 1993, vol. II, pág. 1808.

* En el original: *et j'y entrave même que dalle*, expresión cuyo carácter coloquial obliga a su traducción por el sentido de fondo (n. de t.).

no cualquiera; *nihil*, nada (si los diccionarios saben lo que dicen), de *hilum*, el puntito negro en el extremo de ciertas habichuelas, y *nemo*, nadie, ni un hombre; *nothing* y *nobody*, ninguna cosa y ningún cuerpo; y *nichts*, ningún *Wiht*, duende, del lado *mythos*, o bien, del lado *logos*, ningún *Wicht*, sobre *Wesen*, esencia.

De este orden general de las lenguas, orden de su sentido que convierte la negación en negación de una entidad positiva (*omnis determinatio est negatio* adquiere aún más un sentido), el *den* se aparta, al tiempo que lo vuelve manifiesto. Mediante la insólita amalgama de la última letra de la negación y del positivo negado, obliga a entender que el átomo no solo no es una afirmación o una posición, el ser o lo uno, sino que además no es su negación, que no tiene consistencia de «*né-ant*», «ne-gante», «(la) nada», ni de «*rien*», «(una) nada»: «*¿Nada, quizás? no –quizás nada, pero no nada*».[43] El átomo es literalmente menos que nada, razón por la que propuse llamarlo «ien», o mejor, para resguardar la etimología reprobada: «iun». *Den*, *iun*, es el nombre del átomo en cuanto ya no se puede ni confundirlo con el ser de la ontología ni tomarlo por un cuerpo elemental de la física. Se trata cabalmente de un juego de palabras, más bien estrafalario. Para hacernos saber que el átomo no es ante todo un cuerpo sino ante todo un significante, que la física no es ante todo materia sino más bien lengua, e incluso escritura, juego de escritura. Demócrito «se ríe de todo» porque

43. Veamos el pasaje completo del que he comentado algunos fragmentos: «La *tykhe* nos lleva al mismo punto en el cual la filosofía presocrática buscaba motivar el mundo. Esta necesitaba que hubiera un *clinamen* en alguna parte. Cuando Demócrito intenta designarlo –afirmándose así como adversario de una pura función de negatividad para introducir en ella el pensamiento– nos dice: *lo esencial no es el meden*, y agrega –mostrando así que ya en la etapa arcaica de la filosofía, como la llamaba una de nuestras discípulas, se utilizaba la manipulación de las palabras igual que en la época de Heidegger– *no es un meden, es un den*, palabra que, en griego, es una palabra fabricada. No dijo *hen*, y no mencionemos el *on*. ¿Qué dijo? Dijo –respondiendo a la pregunta que nos formulamos hoy, la del idealismo– *¿Nada, quizás? no –quizás nada, pero no nada.*» (J. Lacan, *Les quatre concepts frondamentaux de la psychanalyse* [1964], *op. cit.*, págs. 61-62 [*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, *op. cit.*, pág. 71].

el «materialismo» es, en todo el rigor del término francés *mot*, «palabra», un «*mot*erialismo».[44]

Del goce del ser al goce del cuerpo

Aun tematiza con toda claridad ese primer tramo de la travesía: de Aristóteles a Demócrito, se pasa del ser y del «goce del ser» (con todos los bártulos de Tomás a Rousselot, y la caridad bien ordenada) a, si es que aún debe conservarse la palabra «ser», «el ser de la significancia», y a su razón de ser, «el goce del cuerpo»:

> Lo que busca Aristóteles, y esto abrió camino a todo lo que luego acarreó tras sí, es qué es el goce del ser. [...]
>
> El ser –si quieren a toda costa que emplee este término– el ser que opongo a esto [...] es el ser de la significancia. Y no veo en qué desmerece de los ideales del materialismo –digo *de los ideales* porque están fuera de los límites de su plan– el reconocer la razón del ser de la significancia en el goce, el goce del cuerpo.
>
> Pero desde Demócrito, como ven, un cuerpo no les parece lo bastante materialista. Hay que encontrar los átomos, y el aparataje entero, y la visión, la olfación, y todo lo que acarrea. Todo esto es enteramente solidario.
>
> No en balde, a veces Aristóteles, pese a que se las da de desdeñoso, cita a Demócrito, pues se apoya en él. *De hecho, el átomo es simplemente un elemento de significancia que vuela, simplemente un* stoikheion.[45]

El átomo es un elemento de significancia que vuela, como el «maná» es un significante flotante: son significantes conformes con su ser, que no es uno; a saber: su ser equívoco de significante, su ausencia de identidad (una desaprobación [*deni*],* me atrevería a decir). Puesto que –y acabamos por saberlo–, «lo que caracteriza

44. J. Lacan, «Conférence à Genève sur le symptôme du 4 octobre 1975» publicada en *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, 1985, nº 5, págs. 5-23.

45. J. Lacan, *Encore* [1972-1973], *op. cit.*, págs. 66-67, las itálicas me pertenecen [*Aun*, *op. cit.*, pág. 87].

* Juego literalmente intraducible entre el francés *déni*, que hemos traducido por «desaprobación» (de hecho, se trata de un tipo particular de negación), y su articulación con el griego *den* (n. de t.).

al significante es solamente ser lo que todos los otros no son», él manifiesta «la presencia de la diferencia como tal y ninguna otra cosa».[46]

Debe insistirse con fuerza en que no es esta una manera de fundar el uno. El *den* no es domeñable, por cuanto no llega a ser un principio. Tal es la razón por la que difiere visiblemente de lo que Lacan llama, más o menos en el mismo momento, y sacando partido explícito de *nada*,* «la *nade*», primera antes de la mónada [*monade*], «constituida por ese conjunto vacío cuyo franqueamiento es justamente aquello a partir de lo cual el Uno se constituye», «la puerta de entrada que se designa por la falta», «el sitio donde se hace un agujero», la «bolsa agujereada» en el «fundamento del *Haiuno*».[47] En efecto, el *den* no se piensa sino después del uno, como operación sustractiva y no como proveniencia, agujereada o no. No dialectizable, precisamente por cuanto no es una negación de la negación, asumida y resaltada, sino una sustracción desde la negación, y con ello un prestigio, una ficción, obtenidos por secundariedad crítica. No es una puerta de entrada sino una puerta de salida, una escapatoria que hace tropezar con el origen y desviar la historia de la filosofía, por lo tanto también de la física, como el *clinamen* con el que Lacan lo comparó tempranamente.[48] Tal vez en el lugar del agujero habría que mantener el corte y reencontrar la *Bedeutung* de la que partimos: «El falo es la conjunción de lo que he llamado *ese parásito*, que es el pitito en cuestión, con la función de la palabra».[49]

El *den*, pequeño extremo cortado, es a su vez el parásito de la ontología... Con la significancia que él encarna pasamos del goce del ser, goce fálico, fuera del cuerpo, el de Aristóteles que filosofa, al goce del cuerpo: ¿cuál, el de quién, exactamente?

46. *Id.*, «La identificación» [6 de diciembre de 1961].

* En castellano en el original (n. de t.).

47. J. Lacan, *... ou pire* [19 de abril de 1972], *op. cit.*, pág. 147 [*... o peor*, *op. cit.*, pág. 144].

48. *Id.*, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [1964], *op. cit.*, págs. 61-62 [*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, *op. cit.*, pág. 71].

49. *Id.*, *Le Sinthome* [1975-1976], *op. cit.*, pág. 15 [*El sinthome*, *op. cit.*, pág. 16].

La letra y la lalengua

La fuerza del *den*, representada por el falso corte, está en que en él se encuentra escrita la sustracción: el *den* no existe sino como un efecto de escritura en la *scriptio continua*. Esto hace que pueda servir de paradigma: «El significante no es el fonema. *El significante es la letra. Solo la letra hace agujero*».[50]

«El atolondradicho», que inscribe en su título el equívoco de la letra para destacar mejor al significante, tiene más razón aún para detenerse en el *den* por cuanto Demócrito concibe sus átomos como letras. Las propiedades del átomo remiten al *ductus* de la escritura. Aristóteles, quien traviste el atomismo en física de los cuerpos elementales, es lo bastante íntegro y lo bastante astuto como para no callar nada del modelo de la escritura, sin dejar de proponer de inmediato una traducción-reducción de esta a características compatibles con las de los cuerpos de su propia física. En el libro *Alfa* de la *Metafísica*, las tres «diferencias» que son causas de todas las otras son así denominadas por Leucipo y Demócrito, y redenominadas por Aristóteles:

> <Leucipo y Demócrito> dicen que hay tres diferencias: la figura [*skhema*], el orden [*taxin*] y la posición [*thesin*]. Dicen en efecto que el ente se diferencia solamente por el ritmo [*rhysmoi*], el contacto [*diathigei*] y el giro [*tropei*]. Ahora bien, el ritmo es la figura; el contacto es el orden; y el giro es la posición. De este modo, la A difiere de la N por la figura; AN difiere de NA por el orden; y Z difiere de N por la posición.[51]

El «ritmo», el de las olas, el de los azares de la vida, el de los humores de los hombres, no designa la «figura» o la «forma»,

50. Preguntas y respuestas (Lacan en el pizarrón), Massachusetts Institute of Technology [2 de diciembre de 1975], «Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines», en *Scilicet*, nº 6/7, París, Seuil, 1976, pág. 60.

51. Aristóteles, *Metafísica*, A, 985 b 13-19. La comparación con las letras está presente en el contexto del *De Generatione et Corruptione* a título de ejemplo de la plasticidad de los enlaces entre átomos: «En efecto, las mismas letras producen la tragedia y la comedia» (I, 2, 315 b 14 s.).

el «esquema» visible (*skhema*, *morphe*, *eidos*) que hace que un objeto sea idéntico a sí mismo y reconocible para quien lo mira, sino la manera en que el objeto surge de su movimiento, captado en el devenir y en el flujo como se capta una música, el *ductus* de la escritura que fabrica una letra y no otra. El «contacto» no es el «orden» que inscribe la sucesión en el espacio y en la jerarquía, sino los puntos de contacto que determinan tanto la manera en que el *ductus* se recorta en intersecciones para hacer una letra, como la manera en que las letras se codean para producir palabras. El «giro», locución o tropo, no es la «posición» perenne que ocupa un objeto en el espacio, sino la manera en que el *ductus* gira para producir la trayectoria de una letra, y la inscripción de esta trayectoria en el espacio. Ondas y propagaciones, efectos y efectos de efectos, antes de ser cuerpos. *Den*: el nombre del significante cuando se inventa como tal y no puede confundirse con ningún significado ni con ningún referente, está ligado, pues, a la letra y a la presentación del discurso por la letra. Tal es la amplitud del «*clam*» que forma el engranaje de «El atolondradicho».

La secuencia logologógica lacaniana se precisa y continúa en: significante-letra-lalengua. «No hay letra sin lalengua, y ese incluso es el problema, ¿cómo puede lalengua precipitarse en la letra?»[52] Esta extraña propiedad es puesta por «El atolondradicho» en relación con el carácter constituyente del equívoco: «Este decir [el del análisis] no procede más que del hecho de que el inconsciente, por estar "estructurado como un lenguaje", esto es, lalengua que habita, está sujeto al equívoco con que cada una se distingue. Una lengua entre otras no es otra cosa sino la integral de los equívocos que de su historia persisten en ella».[53] Esta última frase, lo repito, llegó a ser para mí una frase fetiche,[54] pues cuando uno detiene aquí su lectura, omitiendo las lalenguas de que se trata y omitiendo que está en juego lo inconsciente, cuando se toma la frase por lo que dice, se hace un diccionario de intraducibles, vocabulario europeo

52. J. Lacan, «La Troisième» [1974], *op. cit.*, pág. 24 [«La tercera», *op. cit.*, pág. 95].

53. *Id.*, «L'Étourdit», *op. cit.*, pág. 47 [«El atolondradicho», *op. cit.*, pág. 63].

54. Véase *supra*, págs. 52-53.

de las filosofías que toma como apoyo la integral de los equívocos que la historia de cada lengua ha dejado persistir; las lenguas de Europa en este caso, por no poder hacerse nada mejor. O cuando se toman como apoyo los equívocos y las homonimias: «sentido», «sentido» y «sentido» (dirección, semántica, percepción), *mir* (paz/mundo/comuna campesina) o *logos*, y se los trabaja texto por texto como síntomas de mundos.

Monotonía del «no hay relación sexual»

Ahora bien, esa frase de «El atolondradicho» tiene su continuación. Es la siguiente: «Una lengua entre otras no es otra cosa sino la integral de los equívocos que de su historia persisten en ella. Es la veta en la que lo real, el único para el discurso analítico que motiva su desenlace, lo real de que no hay relación sexual, ha dejado su sedimento en el curso de los siglos». Y aquí es posible que en el fondo el filósofo se desilusione o se aburra. En un diccionario de intraducibles que ha considerado cada lengua como una lalengua, se habrá encontrado la manera en que lo real, a saber, que no hay relación sexual, dejó su sedimento. No es algo muy divertido, ¿o quizá lo es mucho? A reducción, reducción y media. ¿Dónde está la ganancia? La ganancia está en pasar de la verdad a lo real, y lo real es, punto, que no hay relación sexual. De esto arranca todo y a esto todo vuelve. El ser es un efecto de discurso entre otros, «especialmente», y la ontología es una vergüenza [*honte*] (una «vergonzontología» [*hontologie*]),[55] pero ¿«qué decir»? Lo real, que no hay relación sexual: no ya especialmente sino monotonalmente.* Que no hay relación sexual. No hay otro real, y ninguna otra cosa que decir. Asunto monótono. Y la manera de decirlo es escribir lo Real –que desde ese momento no es real– con mayúscula. Más fácil de escribir que de decir, aunque algunos puedan llenarse con eso la boca.

55. J. Lacan, *L'Envers de la psychanalyse* (17 de junio de 1970), *op. cit.* [Se traduce conforme la versión castellana del seminario *El reverso del psicoanálisis*, *op. cit.*, pág. 195 (n. de t.)].

* Juego de palabras intraducible entre *notamment*, «especialmente», y el neologismo *monotamment*, de *monotone*, «monótono» (n. de t.).

De un discurso que no fuera del semblante, y luego *Aun*, explicitan el vínculo entre el nuevo principio y la letra. Evidentemente, el principio «no hay relación sexual» no debe entenderse como un vergonzontólogo: no es cuestión de esencializar la no-relación: «Se hace sin embargo el amor, ¿no es cierto?».[56] Simplemente, «la relación sexual no puede ser escrita».[57]

> Si no hubiese discurso analítico, seguirían hablando como cabezas de chorlito, cantando el *disco-ursocorriente*, haciendo girar el disco, ese disco que gira porque *no hay relación sexual*; fórmula que solo puede articularse gracias a toda la construcción del discurso analítico, y que desde hace tiempo les vengo machacando.
>
> Pero, pese a machacarla, todavía falta que la explique: no se sustenta sino en lo escrito dado que la relación sexual no puede escribirse. **Todo lo que está escrito parte del hecho de que será siempre imposible escribir como tal la relación sexual.** A eso se debe que haya cierto efecto de discurso que se llama escritura.
>
> En rigor, podría escribirse *x* R *y*, y decir que *x* es el hombre, *y* la mujer, y R la relación sexual. ¿Por qué no? Solo que, pues bien, es una necedad, ya que lo que se sustenta bajo la función de significante, de *hombre* y de *mujer*, no son más que significantes enteramente ligados al uso *cursocorriente* del lenguaje. Si hay un discurso que lo demuestra es el discurso analítico, por poner en juego lo siguiente, que la mujer no-será nunca tomada sino *quo ad matrem*. La mujer no entra en función en la relación sexual sino como madre.
>
> Pese a ser masivas, estas verdades nos llevarán más lejos ¿gracias a qué? Gracias a la escritura.[58]

Todo lo que se dice cuando se habla («el disco-ursocorriente») expresa esta no-relación cuya evidencia el psicoanálisis lacaniano construye y no se cansa de repetir. Esa evidencia necesita de la escritura para verse o para pensarse, pero la puesta en escena de

56. J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* [1971], *op. cit.*, pág. 107 [*De un discurso que no fuera del semblante*, *op. cit.*, pág. 100].

57. *Ibid.*, pág. 135 (las itálicas me pertenecen). «Ya establecí que no hay relación sexual expresando que no hay ningún modo de escribirla actualmente» (*ibid.*, pág. 83) [*ibid.*, págs. 121 y 77, respectivamente].

58. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, págs. 35-36 [*Aun*, *op. cit.*, págs. 46-47] (las itálicas son de Lacan, mi subrayado es en negritas).

la imposibilidad de escribir la relación conduce a una proliferación análoga a la del discurso: nada se escribe nunca sino a partir de esta imposibilidad, todo lo que se escribe procede del mismo agujero y cae en el mismo agujero. Cuando se escribe *x* R *y*, se lo escribe, «solo que, pues bien, es una necedad». La mujer nunca será tomada sino *quoad matrem* y el hombre *quoad castrationem*: en tanto *als*, *hei*, como el ente de Aristóteles fuera de la filosofía primera en tanto número, línea, fuego, pero no en tanto ente. Estamos en doctrina pura. No salimos de ella: Aristóteles «no tiene la menor idea de que el principio es que no hay relación sexual». «El lenguaje solo connota después de todo la imposibilidad de simbolizar la relación sexual en los seres que habitan este lenguaje, debido a que es por este hábitat por lo que poseen la palabra.»[59] Esta frase memorable, descifrada hasta el final sin matices, es el equivalente final o finito del animal dotado de *logos*, con, para que haga las veces de lo político («más político que todos los otros animales», comenzaba Aristóteles, justamente porque está dotado de *logos*), algo del «hábitat» heideggeriano. «No hay relación sexual» empieza a parecerse a un velamiento-develamiento originario, agujero rector (me atrevería a decir) y proliferación de los modos; sin que imaginemos, por lo demás, cómo podría la escritura, fórmulas y matemas, rehuir el dispositivo.

Au-sentido y goce-sentido[*]

Recapitulemos.

El pasajero clandestino de toda la ontología es lo real radical. El *den* de Demócrito es la firma de la operación discursiva sofístico-analítica en (¿o como?) el inconsciente de la filosofía. Con relación al lenguaje en sí («El inconsciente no quiere decir nada si no quiere decir que, diga lo que diga, y me sostenga donde me sostenga, incluso si me sostengo bien, no sé lo que digo [...] Aun cuando no sepa lo que digo [...] digo que la causa de esto no debe buscarse

59. J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, *op. cit.*, pág. 148 [*De un discurso que no fuera del semblante*, *op. cit.*, pág. 138].

* Juego de palabras por condensación de *jouissance*, «goce», y *sens*, «sentido» (n. de t.).

más que en el lenguaje mismo. Lo que agrego a Freud [...] es que el inconsciente está estructurado como un lenguaje»),[60] el au-sentido se encuentra en el propio lugar de la relación entre performance y significante, o incluso: la relación entre performance y significante define la sofística lacaniana.

Si se consigue pensar lo Real, lo real del principio «no hay relación sexual», bajo el aspecto, que Aristóteles volvió ilegible, de ese pasajero clandestino que es el *den*, tal vez esto se vuelva efectivamente un poco más divertido. Lacan le hace decir a Demócrito: «*¿Nada, quizás? no –quizás nada, pero no nada*»;[61] a mí me gustaría hacerle decir: *No nada, sino menos que nada: iun, puesto que hihanappât.*[62] El au-sentido está ligado a los impasses de la lógica (la relación sexual no se escribe) y a (al) (ser de) la letra como puro juego de palabras. Sin duda, la ausencia de relación sexual determina al au-sentido como plato único en el menú del agujero del apuntador. No menos monótono que el sentido, e incluso más monótono que él. Con la salvedad de que estas apariciones monótonas, lapsus, síntomas e interpretaciones, se caracterizan, no por ser verdaderas, incluso pasadas a la escritura, sinó, quizá, por ser divertidas.

Para decirlo de manera más lacánica, se trata de relacionar el au-sentido con el, o quizá con la, goce-sentido. ¿«Goce-sentido»? Lacan inventa este término en «Televisión»; ello, con una apuesta más cargada que la simple algazara de profusiones de *Aun*: «Medio-sentido» [*mi-sens*], «indecencia» [*indé-sens*], «reticencia» [*réti-sens*].[63] «Esas cadenas», dice refiriéndose al síntoma de los nudos de

60. J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* [1971], *op. cit.*, pág. 44 [*De un discurso que no fuera del semblante*, *op. cit.*, págs. 41-42].

61. «No dijo *hen*, y no mencionemos el *on*. ¿Qué dijo? Dijo –respondiendo a la pregunta que nos formulamos hoy, la del idealismo– *¿Nada, quizás? no –quizás nada, pero no nada*» (J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [1964], *op. cit.*, págs. 61-62 [*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, *op. cit.*, pág. 71].

62. «HIHANAPPÂT», «El saber del psicoanalista», 1° de junio de 1972. [Neologismo por deformación de la escritura «*il n'y a pas*», en el que es de destacar el final *appât*, «cebo, carnada» (n. de t.).].

63. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 74 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 97].

significantes y de materia significante, «no son de sentido, sino de goce-sentido [*jouis-sens/jouissance*], a escribir como ustedes quieran conforme al equívoco que constituye la ley del significante».[64] Se goza del sentido: opuestamente a la tristeza, a la culpa moral, a esa cobardía que es la psicosis melancólica, comprendida como retorno en lo real de ese rechazo de lo inconsciente que es el lenguaje, está la virtud del «*gay scavoir*». Aquello de lo que se goza es entonces del descifrado: esa virtud consiste «no en comprender, en morder en el sentido, sino en pasar rozándolo lo más cerca posible sin que él haga de liga para esa virtud, para con ello gozar del desciframiento»,[65] y esto produce «buena suerte» exactamente por doquier. «El sujeto es feliz» cuando es filólogo y hermeneuta... «*J'ouïs-sens*»:[66] el sujeto es feliz cuando es, -ante/-ado, en el análisis. Goce-sentido [*Jouis-sens*], oigo-sentido [*j'ouïs-sens*]: hay que confiar en la singularidad de la risa, homonimia y significante, para sostener, para sostener «aún/en cuerpo» [*encore/encorps*], que el analista y el sujeto que acude no vuelvan al regazo del sentido que ellos rozan [*qu-ils rasent*] (¿será esto tedioso [*rasant*])?,[*] y que el au-sentido es felicidad.

«Ahora, el goce del cuerpo, si no hay relación sexual, habría que ver de qué puede servir.»[67]

ELLAS NO SABEN LO QUE DICEN

Goce y verdad

Para empezar, debe señalarse firmemente la relación entre goce y verdad, en lo cual consiste la limitación segunda de esta última.

64. *Id.*, «Télévision» [1973], en *Autres Écrits*, París, Seuil, 2001, pág. 517 [*Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, pág. 543].
65. *Ibid.*, pág. 526 [*ibid.*, pág. 552].
66. *Id.*, *Le Sinthome*, *op. cit.*, pág. 73 [*El sinthome*, *op. cit.*, pág. 70].
* Juego de palabras con el verbo *raser*, entre cuyas acepciones están «rozar», «rasurar», y también «rasar, pasar rasando», y el adjetivo *rasant*, «pesado, tedioso» (n. de t.).
67. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 67 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 87].

La primera limitación es que la verdad no puede ser dicha sino a medias. Como no cesa de subrayarlo *Aun*, ella es «no-toda, como la mujer.[68] Todo el tiempo hacemos pie en esta cualidad/cantidad compartida.

Pero hay una segunda limitación: «Algo más nos tiene maniatados en cuanto a la verdad, y es que el goce es un límite [...] el goce solo se interpela, se evoca, acosa o elabora a partir de un semblante».[69] El goce, en su relación con el semblante, limita la verdad. Ante una proposición tan simple, cada uno de nosotros asume el riesgo de comprenderla apelando a su experiencia, y ello tanto más cuanto que no se afianza en el sentido de las palabras.

Por mi parte, he hablado como si el «goce discursivo» fuera algo obvio. En mi opinión, este epíteto surge de modo evidente de la «experiencia» tanto del discurso sofístico como del discurso lacaniano. En cuanto a Lacan, él habla de goce ligado al discurso y/o de goce ligado al lenguaje, a la palabra y, más singularmente, de goce ligado a lalengua («lalengua en que el goce se deposita»),[70] pero, por lo que sé, no utiliza el adjetivo ni sujeta-objeta el sustantivo «discurso» en genitivo.

La idea que quisiera sostener es que goce discursivo y goce femenino van de la mano, se dejan pensar de una misma vez con relación, o por comparación con, los otros goces, en particular con relación al goce por excelencia que es el goce fálico. Se trata, con toda lógica, de una causa o un efecto, da igual, de la posición de la verdad como no-toda, no-toda como la mujer, y de la relación entre goce y verdad.

Los textos lacanianos me son más difíciles aún de articular en la materia puesto que, como de costumbre (y ello en sentido estricto fascinante), creo comprenderlos solamente en el instante imposible en que los tengo enteros todos juntos, huidizos y no publicados, en el momento en que los rerereleo: *is a rose* cuatro

68. «Solo hay una manera de poder escribir *la* mujer sin tener que tachar el *la*: allí donde la mujer es la verdad. Y por eso, de ella, solo se puede decir a medias» (*ibid.*, pág. 94) [*ibid.*, pág. 125].

69. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 85 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 112].

70. J. Lacan, «La Troisième», *op. cit.*, pág. 23 [«La tercera», *op. cit.*, pág. 93].

y no tres veces, según Gertrud Stein.[71] Pero se juega quizá también una razón aún más violenta: «No sé cómo hacer, por qué no decirlo, con la verdad, ni con la mujer. Dije que una y otra, al menos para el hombre, son la misma cosa».[72] En efecto, no se puede dejar de pensar que cambiar el sujeto de la enunciación en la materia, desde el momento en que se trata de otro y de Otro, y en que una mujer se ponga a decir *yo*, hasta «para el hombre», no tiene sin duda nada de inocente.

Pequeño inventario de los goces

Goce de la vida. Goce del gato. Goce del pensamiento. Goce del ser. Goce fálico. Goce sexual. Goce peniano. Goce del cuerpo. Goce del cuerpo de la mujer. Goce del Otro. Goce del Otro del Otro. Goce de la mujer. Goce de los místicos. Goce de Dios. Goce del lenguaje. Goce del significante. Goce del blablá. Goce del desciframiento. Goce de lalengua. Por citar solo algunos, ciertamente, de los más o menos terminológicos.

Algunos, sabemos que hay: goce fálico, sí. Otros, sabemos que no hay: goce del Otro, del Otro del Otro, no. Algunos, puede que sí, puede que no, según.[73] ¿Cómo articularlos, contrastarlos, confundirlos, deducirlos? ¿Cuándo darles lugar, en teoría, se entiende?

El más simple de tratar, nivel cero en suma, es el goce de la vida, donde resuena la *fruitio* jurídica: estriba en lo real y a su respecto no se puede decir nada. «Indiscutiblemente de la vida, salvo esa vaga

71. «Bastan diez años para que lo que escribo se haga claro para todos», y «Restablezco que lo que se enuncia bien, se lo concibe claramente –claramente quiere decir que hace su camino–» (J. Lacan, «Télévision», *op. cit.*, pág. 544 [«Televisión», *op. cit.*, pág. 570]. [En el original francés transcripto por la autora consta un sintagma entre corchetes que no figura, por razones atendibles, en la versión española: la frase de que se trata es *«l'on [un on long...] le conçoit clairement»* y constituye un juego fonemático intraducible entre *on*, «se», y *long*, «largo» (n. de t.)].

72. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 108 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 145].

73. Además de *Aun* y de «Televisión», me apoyo más particularmente en «La tercera» [1974] y en *El sinthome* [1976] (sobre todo el capítulo VIII).

expresión que consiste en enunciar el *gozar de la vida*, de la vida no sabemos nada más... [...] Todo aquello a lo que la ciencia nos induce es a advertir que no hay nada más real que eso, lo que quiere decir nada más imposible de imaginar.»[74] El más resbaladizo, en la otra punta, es el goce del Otro. Como se ve en «La tercera»: «Este goce del Otro, cada uno sabe hasta qué punto es imposible»; cada uno puede leerlo, no sabiendo en qué oposición confiar, ya que «él no existe, no podría existir sino por intermedio de la palabra», la palabra de amor, mientras que sin embargo está «fuera-de-lenguaje, fuera-de-simbólico», hasta el punto de que no hay más que una sola manera de llenarlo, «el campo en que nace la ciencia».[75] Leyendo el esquema bien balanceado que encontramos al final de «La tercera», retomado y enmendado sin cesar, tan claro que sus términos funcionan para mí como puras «definiciones de palabras» tipo Leibniz, el goce del Otro [*Autre*], A mayúscula que habrá que barrar, se plantea en la intersección de lo real y lo imaginario, el goce fálico en la intersección de lo real y lo simbólico, el sentido (¿qué goce: el goce-sentido?) en la intersección de lo imaginario y lo simbólico y, bingo, la *a* minúscula «plus de gozar» en la intersección de los tres.[76] Ahora bien, la mujer, «la» con minúscula y sin bastardillas, dice Lacan tempranamente, «conduce hacia el plus de gozar porque ella, la mujer, como la flor, hunde sus raíces en el goce mismo».[77]

Según Néstor Braunstein, habría tres tipos de goces: el goce del ser de la cosa (mítico), el goce fálico (del significante, goce lenguajero), y un tercero, suplementario, al cual propone reservar el nombre de goce del Otro (femenino, inefable). Tal es, al menos, su última «síntesis», que él califica de «concéntrica».[78] Sin embargo,

74. J. Lacan, «La Troisième», *op. cit.*, pág. 30 [«La tercera», *op. cit.*, pág. 105].

75. *Ibid.*, págs. 31-32 [*ibid.*, págs. 105-106].

76. J. Lacan, «La Troisième», *op. cit.*, pág. 29 [«La tercera», *op. cit.*, pág. 103]. Véase por ejemplo J. Lacan, *Le Sinthome*, *op. cit.*, pág. 72 [*El sinthome*, *op. cit.*, pág. 70], el mismo esquema, salvo un cuarto de vuelta, pero con barra aplicada sobre la A.

77. J. Lacan, *L'Envers de la psychanalyse* [1969-1970], *op. cit.*, pág. 89 [*El reverso del psicoanálisis*, *op. cit.*, pág. 83].

78. Néstor Braunstein, *La Jouissance, un concept lacanien*, Toulouse, Érès, 2005, aquí pág. 143.

de inmediato Braunstein moebiza los círculos –no sin forzar, dice– para evitar que la concepción lacaniana de la feminidad transforme a «las mujeres en seres que no podrían ex-sistir sino en tanto lenguajeras y ligadas al orden y a la ley del falo», hasta el punto de que, «en cuanto mujeres, no les quedaría otro reducto que ese lugar impensable de la Cosa en que el silencio se confunde con el grito, en que todas las significaciones se desvanecen». A las mujeres, pues, si no se tiene cuidado, el goce fálico como los hombres y, rasgo privativo de ellas, el silencio de los árboles y las ostras.[79]

Tiene razón para desconfiar, porque es justamente así como se deja leer *Aun*, visto desde un avión como se ve el trazado del río Amor cuando se sobrevuela Siberia al amanecer. Con los puntos sobre las íes del esquema bífido y desdoblado del lado mujer:[80] a) el goce fálico es la cosa mejor repartida del mundo, indiferente a la diferencia de sexos; es el goce peniano/el goce clitorideano (más pequeño, de acuerdo, pero mejor irrigado, *isn'it*). Puesto que el hombre es un hablaser y no un conejo, no existe sino unido a ese simbólico que es el lenguaje; se trata del goce del (de la) idiota, que no por ello es menos hombre (mujer). Está ligado al hecho de que no hay relación sexual, ni del lado hombre ni del lado mujer. Además, se lo dice constantemente fuera-del-cuerpo (lo cual no deja de discordar con el discurso corriente de la experiencia sensible) debido a que pene o clítoris no son del cuerpo ni están en el cuerpo, sino que son excrecencias. b) La «tercera», ¿el tercero? Otro goce, más

79. N. Braunstein, *La Jouissance, un concept lacanien*, *op. cit.*, pág. 148.

80. Véase el esquema en la pág. 73 de J. Lacan, *Encore*, *op. cit.* [*Aun*, *op. cit.*, pág. 95].

$\exists x \; \overline{\Phi x}$ $\forall x \; \Phi x$	$\overline{\exists x} \; \overline{\Phi x}$ $\overline{\forall x} \; \Phi x$
$\$$ → Φ ←	$S(\cancel{A})$ ← → a $\cancel{L}a$

allá del falo, propio entonces de las mujeres, sin equivalente en el hombre, y fuera del lenguaje. Demasiada suerte: una mujer puede gozar de dos maneras (Tiresias prefería ser una mujer, es decir, gozar como un hombre y como una mujer), ella se desdobla, y aquí está la ventaja del «no-toda». Solo que el segundo tipo, que Lacan habría encontrado, dicen, *de facto* en por lo menos una compañera, el tercer goce, el de la gran sacudida y el pasmo, todo él cuerpo, pues, las hace mudas. Fuera de lo simbólico, como el goce del Otro barrado, con la confusión acechando entre goce otro y goce del Otro (J). Se baja entonces, finalmente, vía Hadewijch D'Anvers y los místicos («hay hombres que están tan bien como las mujeres»),[81] del goce de la mujer al goce de Dios. Lacan «cree» en él, dice: «Creo en el goce de la mujer, en cuanto está de más, a condición de que ante ese *de más* coloquen una mampara hasta que lo haya explicado bien». «¿Y por qué no interpretar una faz del Otro, la faz de Dios, como lo que tiene de soporte al goce femenino?», de un Dios «que no ha efectuado aún su mutis».[82] Toda la astucia y la precaución están evidentemente en el *la*, que podemos la-unar y pluralizar, o mayuscular y barrar: «Toda la necesidad de la especie humana fue que hubiera un Otro del Otro, ese al que se llama generalmente Dios, pero del cual el análisis revela que es simplemente *La* mujer».[83] Así pues, el análisis habrá despabilado al tomista que dormitaba en potencia en Aristóteles, y la época habrá revelado que *La* mujer no es ni más ni menos, igualmente poco, pues, que Dios, del que ella sería, si esto no hubiese cambiado ya, el último nombre.

OTRA VEZ HELENA

Quisiera intentar una lectura diferente de *Aun*, escrutar el esquema, descomponerlo, y jugar con el mismo texto una experiencia distinta del vínculo entre goce femenino y lenguaje.

81. Esta cita y las siguientes se han tomado de J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 70 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 92].
82. *Ibid.*, pág. 78 [*ibid.*, pág. 101].
83. J. Lacan, *Le Sinthome*, *op. cit.*, pág. 128 [*El sinthome*, *op. cit.*, pág. 125].

Estábamos, pues, con los sofistas y los psicoanalistas, del mismo lado de la taxonomía del sentido. También habría podido yo decir: con las plantas y las mujeres, *homoios phytoi*, un discurso de planta.

«No hay *La* mujer puesto que [...] por esencia ella toda no es.»[84] Si Helena puede servir aquí como emblema, es porque justamente ella, que por excelencia equivale a todas (si hubiera una *La* mujer, sería ella), es por excelencia no-toda. Y por razones que conciernen al lenguaje, según un motivo que creo determinante del goce como femenino.

La tesis helénica

Gorgias hace ver el vínculo entre goce femenino y lenguaje, más acá y más allá de su *Elogio de Helena*. Lo hemos considerado a través de la puesta en escena homérica de la voz.[85] Esto es más claro todavía *a parte post*, a través de la puesta en escena de la relación entre cosa y palabra que constituye la intriga de la *Helena* de Eurípides, explícitamente ligada a la «nueva Helena» de Gorgias. En la *Helena* de Eurípides, lo nuevo es que hay en verdad dos Helenas. Hay una verdadera, aunque finalmente no sé a cuál debe llamársela verdadera. Digamos que hay una Helena que es Helena, y que Hera, la esposa por excelencia, para salvarla de Paris y de la infidelidad, la lleva a Egipto, con Proteo, un viejo rey que ya no puede hacerle daño. Allí, Helena espera y hace sacrificios como perfecta esposa de marido que se ha marchado a la guerra. Y luego hay una segunda Helena que no es otra cosa que *flatus vocis*, sonido confuso, un *agalma* nebuloso, un *eidolon*, un fantasma: el nombre de Helena, «Helena». Esta Helena es la que Paris raptó, la que ha navegado hasta Troya, la que trepa por las murallas, aquella por la cual los griegos combaten y se matan unos a otros.[86] Es también aquella de la que Menelao se apodera,

84. *Id.*, *Encore*, *op. cit.*, pág. 68 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 89].

85. Véase *supra*, pág. 70 y sigs. Para todo lo que sigue, remito a las elaboraciones de *Voir Hélène en toute femme, d'Homère à Lacan*, París, Les Empêcheurs de penser en rond (Seuil), 2000.

86. Veamos en qué forma presenta la propia Helena las cosas en

con la cual naufraga a orillas de Egipto y a la que resguarda en una gruta.

Se despliega entonces una genial escena de desconocimiento-reconocimiento que no puedo resistirme a contar en forma trivial. Cuando Menelao desembarca, ve una mujer que se parece increíblemente a Helena y, en su estupefacción, le dice algo así como: «¡Oh! ¿Cómo te llamas?». Ella responde: «Helena». «En verdad, no puedes ser Helena puesto que la tengo aquí, conmigo, la he dejado en una gruta cercana.» Ella, a su vez: «¡Cuánto te pareces a Menelao!», Comprendiéndolo todo, ella intenta explicarle que «el nombre puede estar en varios lugares, el cuerpo no». En ese instante, Menelao se resiste con toda la fuerza de esta magnífica frase: «Lo que me persuade es la dimensión de mis sufrimientos allí, y no tú».[87] Ernst Bloch lo repite enfáticamente respecto de Menelao en *Le Principe Espérance*: yo creo en «esos diez años utópicos, con el amargo dolor y el amor-odio del marido engañado, con todas esas noches pasadas tan lejos de la patria», y no en ti a la que veo, no en ti a la que toco y que me habla, creo, aun si esto es una sombra, en lo que ha tenido tanta consecuencia para mí y para todos los griegos. Esta tragicomedia de Eurípides es la más antiplatónica que pueda haber, pues la palabra es más real que la cosa y lo real en la palabra es el efecto que esta produce.

Helena es «Helena» porque «Helena» es el nombre del decir como eficacia. Así pues, Helena es un objeto que dice mucho sobre

---

su primer monólogo: «Hera, ofendida con Paris por no haber vencido a sus rivales, convirtió mi lecho en vano viento. Y no fui yo la que abrazaba al hijo del rey Príamo sino alguien semejante a mí, un ídolo que respiraba, fabricado con aire celeste. Y él creyó poseerme, vana apariencia, no poseyéndome. Resguardados por el ímpetu de los frigios, imitamos, no a mí misma, sino a mi nombre, valor de la lanza para los griegos» (*v.* 31 y sigs.) Esto no se leerá en la traducción Grégoire propuesta por la colección Belles Lettres, donde, por ejemplo, «*Je fus nommée Hélène*», «Fui llamada Helena» es vertido por «Je suis Hélène», «Soy Helena» (*v.* 22).

87. Eurípides, *Helena*, *v.* 593, citado por Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, traducción Françoise Wuilmart, París, Gallimard, 1976, I, pág. 228; cito luego las págs. 224-225.

el objeto: se trata de un efecto, de algo fallido, de un semblante. Es este tipo de constitución de la objetividad el que enlaza rigurosamente sofística y análisis lacaniano.

Se diría que *Aun* no trata más que de Helena, como objeto de la falla del lado hombre, y como sujeto de la falla del lado mujer.

Si solo trata de Helena, es por una razón muy simple: Lacan pasa, en general y en cuanto a la mujer, de lo anatómico a lo discursivo. El pan cotidiano ya no está hecho de «algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos»,[88] sino de algunos efectos de la diferencia de discursos. No ya «la anatomía es el destino», sino «dime cómo hablas».

En consecuencia, la lógica de la falta no fue destituida. Más bien se la ha generalizado, hasta el punto de que la falta no representa ninguna diferencia pertinente entre hombre y mujer. Pero el tropo de la falta, sí.

Como ya hemos visto, la postura lacaniana es sofística, logológica: «Cada realidad se funda y se define con un discurso».[89] Entre los discursos performantes, el psicoanálisis: «Por ello importa que nos percatemos de qué está hecho el discurso analítico... Se habla de joder –verbo, en inglés *to fuck*– y se dice que la cosa no anda». La falla «es la única forma de realización de la relación sexual», «no se trata de analizar cómo se logra, sino de repetir hasta la saciedad por qué falla».

De ahí, por carácter transitivo, la tesis: «La realidad se aborda con los aparatos del goce. [...] aparato, no hay otro que el lenguaje. Así se apareja el goce en el ser que habla».[90] A este nudo entre realidad – lenguaje – goce propongo llamarlo *tesis helénica*. Ella viene a contrastar oportunamente con la tesis ontológica de Heidegger cuando lee el *Poema* de Parménides y afirma la co-pertenencia del ser, el pensar y el decir, con el hombre como pastor del Ser, transido por el decir.

88. Título del artículo de Freud (1925), traducción en Daniel Guérineau, *La Vie sexuelle*, París, PUF, 1973.

89. Cito J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 33 para las dos primeras citas, luego pág. 54 y sigs. [*Aun*, *op. cit.*, págs. 43, 73 y sigs. respectivamente].

90. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 52 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 69].

Del lado hombre: Helena a *minúscula*

Ahora bien, hay dos maneras de decir que la cosa no funciona, y por lo tanto dos maneras de que no funcione. Lacan las distingue como «de un lado» hombre y «del otro» mujer: «No hay relación sexual porque el goce del Otro considerado como cuerpo es siempre inadecuado –perverso, por un lado, en tanto que el Otro se reduce al objeto *a*– y por el otro, diría, loco, enigmático».[91] ¿Cuál locura, cuál enigma?

Del lado hombre, no olvidaremos que «colocarse allí es, en suma, electivo, y las mujeres pueden hacerlo, si les place. Es bien sabido que hay mujeres fálicas, y que la función fálica no impide a los hombres ser homosexuales. Pero les sirve, igualmente, para situarse como hombres y abordar a la mujer». Del lado hombre, pues, eso falla por dos razones vinculadas entre sí: la función fálica y el objeto *a*. Eso falla en cuanto al falo: «El goce fálico es el obstáculo por el cual el hombre no llega, diría yo, a gozar del cuerpo de la mujer, precisamente porque de lo que goza es del goce del órgano». Él la ama «a» ella, pero no goza «de» ella, sino de él: la anatomía pasa a ser casi su destino. Ella, por su lado, no es toda, no es toda de él. En cualquier caso, el placer de órgano pone obstáculo al goce, porque no es eso: «No es eso, con ese grito se distingue el goce obtenido del esperado».[92]

Eso falla, por otra parte, en cuanto al objeto del deseo: «En la medida en que el objeto *a* desempeña en alguna parte –y desde una partida, de una sola, la del macho– el papel de lo que ocupa el lugar de la pareja que falta, se constituye lo que solemos ver surgir también en lugar de lo real, a saber, el fantasma».[93] Para el macho, no hay más pareja que la que falta, relanzada como causa del deseo.

No es difícil asociar esto con el *exemplum*. Helena funciona para el hombre como un objeto *a*, causa del deseo; ella es *eidolon*, está anudada al fantasma. Se puede incluso matizar y refinar. Porque hay dos maneras de hacerle el amor a Helena, es decir, de

91. *Ibid.*, pág. 131, luego 67, luego 13 [*ibid.*, pág. 174, luego 88, luego 15].
92. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 101 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 136].
93. *Ibid.*, pág. 58 [*ibid.*, pág. 78].

no hacérselo, y se corresponden con la diferencia amante-marido, Paris-Menelao. «Para el hombre, a menos que haya castración, es decir, algo que dice no a la función fálica, no existe ninguna posibilidad de que goce del cuerpo de la mujer, en otras palabras, de que haga el amor. La experiencia analítica arroja este resultado, lo cual no impide que el hombre pueda desear a la mujer de todas las maneras, aun cuando esta condición no se cumpla. No solo la desea, también le hace toda suerte de cosas que se parecen asombrosamente al amor»; lo que el hombre aborda, es «la causa de su deseo, que designé con el objeto *a*. El acto de amor es eso. Hacer el amor, tal como lo indica el nombre, es poesía. Pero hay un abismo entre la poesía y el acto. El acto de amor es la perversión polimorfa del macho, y ello en el ser que habla».[94] Primera manera, la de Paris: Paris homosexualizado, todo él carnes redondeadas y bellos atuendos, «hace el amor», es decir, poetiza, poematiza, con Peito, la persuasión del *logos*, como intermediario. Segunda manera, fuerte: en todas las vasijas Menelao persigue a Helena, la atrapa, tironea de ella, hace algo, pero qué, que se parece al amor, la espada hacia abajo, la vaina blandida. Silencio activo, acto estupefacto de perverso polimorfo.

Del lado mujer: otra satisfacción, la satisfacción de la palabra

Del lado mujer, eso falla de manera «loca, enigmática». ¿Qué decir? Empecemos por la provocación: «No hay mujer sino excluida de la naturaleza de las cosas, que es la de las palabras, y hay que decirlo: si de algo se quejan actualmente las mujeres es justamente de eso, solo que no saben lo que dicen, y allí reside la diferencia entre ellas y yo». ¿Qué sabe Lacan que ellas no saben todavía? Sabe que la mujer es «no-toda»: «*La* mujer solo puede escribirse tachando *La*. No hay *La* mujer, artículo definido para designar el universal. No hay *La* mujer puesto que –ya antes me permití el término, por qué tener reparos ahora– por esencia ella no toda es».[95]

94. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, págs. 67-68 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 88].
95. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 68 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 89].

Este no-toda define la relación de la mujer con el lenguaje: «*Nuestras colegas, las damas analistas, ¿qué nos dicen de la sexualidad femenina?: no todo*. Es muy notable. Ellas no han hecho avanzar ni un ápice la cuestión de la sexualidad femenina. Debe haber una razón interna, ligada a la estructura del aparato del goce»;[96] aparato que, no lo olvidemos, es y no es sino el lenguaje. En verdad, según el principio helénico se co-definen la relación de la mujer con el cuerpo, con el lenguaje, con el goce: «El ser sexuado de esas mujeres no-todas no pasa por el cuerpo, sino por lo que se desprende de una exigencia lógica en la palabra».[97] Compacto, dice.

Tenemos aquí la manera en que eso falla del lado mujer. «Del lado de ~~La~~ mujer, está en juego otra cosa, y no el objeto *a*, en lo que viene a suplir esa relación sexual que no es»:[98] se trata de «*otra satisfacción*, la satisfacción de la palabra».

Así como Platón da la palabra a Protágoras por boca de Sócrates, de la manera más protagórica imaginable (es el «Elogio de Protágoras» en el *Teéteto*),[99] también Lacan articula el discurso del goce femenino de la manera más femeninamente gozosa imaginable. Ahora bien, tanto en Platón como en Lacan, es difícil discernir de qué modo el paso por la boca del Otro desvirtúa.

El Tratado del no-ser *del goce femenino*

En cambio, es fácil aislar en *Aun* lo que constituye el Tratado del no-ser del goce femenino, o Tratado del no-goce femenino.

Lo mismo que el ser en el *Tratado del no-ser* de Gorgias, el goce femenino es abordado en función de una estructura lógica muy precisa que ya Freud denomina «sofisma». Sabemos que «A le pide prestado a B un caldero de cobre; cuando se lo devuelve, B se queja de que el caldero tiene un gran agujero que lo vuelve inutilizable. He aquí la defensa de A: "*Primo*, nunca le pedí prestado un caldero a B; *secundo*, cuando B me lo prestó el caldero

96. *Ibid.*, pág. 54 [*ibid.*, pág. 73].
97. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 15 [*Aun*, *op. cit.*, págs. 17-18].
98. *Ibid.*, *op. cit.*, pág. 59, luego 61 [*ibid.*, *op. cit.*, pág. 78, luego 79].
99. Véase *supra*, pág. 86.

tenía un agujero; por último, yo devolví el caldero intacto"».[100] Esta estructura en retroceso es constitutiva del *Tratado del no-ser* de Gorgias, donde el sofista demuestra sucesivamente tres tesis: 1) «Nada es.» 2) «Incluso si es, es incognoscible.» 3) «Incluso si es y es cognoscible, no se lo puede mostrar a otro.»[101]

Veamos el nuevo tratado:

Primera tesis. Nada es = Ella no goza.

Esta tesis se descompone a sí misma conforme la misma estructura:

a) «No hay otro goce que el goce fálico.»

b) Y si hubiese otro, pero no lo hay, «si hubiese otro que el goce fálico, haría falta que no fuese ese».

> *Si hubiese otro*, pero no hay sino el goce fálico, a no ser por el que la mujer calla, tal vez porque no lo conoce, el que la hace no-toda. Es falso que haya otro, lo cual no impide que sea verdad lo que sigue, a saber, que haría falta que no fuese ese.[102]

La segunda tesis está implicada en el devanado de la primera, «no lo hay [...] a no ser por», de manera que la excepción sea rechazada, reprimida, en virtud de la vieja estrategia denegacionista de la implicación material estoica (*ex falso sequitur quodlibet*): es falso que haya otro, pero es verdadero que no-sería ese.

El ser no es en Gorgias por dos razones complementarias: porque no existe como verbo (él no «es»), y porque no tiene ningún predicado posible (él no es así). Asimismo, el goce femenino no es, y si es, no es así; a saber, femenino. Para esto hay dos razones complementarias muy fuertes.

En efecto, «el universo está allí donde, por el decir, todo se logra

100. S. Freud, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* [1930], *op. cit.*, pág. 99 [*El chiste y su relación con lo inconsciente*, *op. cit.*, t. VIII].

101. Gorgias, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, 979 a 12 s., véase 82 B 3 DK. Traduje y comenté este texto en *L'Effet sophistique*, París, Gallimard, 1995.

102. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 56 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 75].

bien [...]; se logra hacer fallar la relación sexual, a lo macho».[103] ¿Por qué? Porque «esto es lo que digo cuando digo que el inconsciente está estructurado como un lenguaje».

O a causa, y viene a ser lo mismo, de la relación entre decir y goce: del goce, se puede simplemente decir que no es eso. «Dicho goce es reprimido porque no conviene que sea dicho, y ello justamente porque decirlo no puede ser más que esto: como goce, no conviene.»[104] La represión significa que «el goce no conviene –*non decet*– a la relación sexual. Porque dicho goce habla, la relación sexual no es. Por eso es mejor que calle, lo cual vuelve un poco más pesada la ausencia misma de relación sexual. Y por eso, a fin de cuentas, no calla y el primer efecto es que habla de otra cosa. Esto es lo que convierte a la metáfora en nervio motor». «Ella»: esto es verdad en cuanto al goce, pero es la verdad última del goce que no tendría que ser, el goce femenino. El goce hace fallar la relación porque habla: sé bella y cállate, el silencio es el *kosmos* de las mujeres, su «mundo», decía Hesíodo. Entonces la mujer, para que la relación no falle, habla de otra cosa: la represión produce la metáfora; o lo que es peor, no habla de nada, habla por hablar. Cómo eso se enredó con el lenguaje: es indecente que su goce hable, e insoportable que no hable.

«No hay mujer sino excluida por la naturaleza de las cosas, que es la naturaleza de las palabras.» Cómo sorprenderse de que, del lado mujer, eso falle «de manera loca, enigmática»: eso falla porque toda la realidad, todo el universo es una flor de retórica masculina, blablá del ser, y eso falla simultáneamente porque el goce, dado que por esencia no conviene, es femenino.

Segunda tesis. Si es, es incognoscible =
Si ella goza, nada sabe de eso.

La estructura en retroceso permite partir ahora de la negación de la tesis precedente.

Pongamos que ella goce: «Si la naturaleza de las cosas la excluye, es justamente porque, al ser no toda, la mujer tiene, respecto de lo que designa la función fálica como goce, un goce suplementario»

103. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 53 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 71].
104. *Ibid.*, pág. 57, para todo el párrafo [*ibid.*, pág. 76].

(«notarán –agrega Lacan– que dije *suplementario*. ¡Dónde estaríamos si hubiese dicho *complementario*! Hubiésemos ido a parar otra vez al todo»).[105] Se supone, pues, que «hay un goce [...] *más allá del falo*», pero a la hipótesis le es difícil pasar sin *joke*, «el próximo título de la colección Galilée: *Más allá del falo*. Quedaría de lo más gracioso. Y daría otra consistencia al MLF. Un goce más allá del falo».

Así pues, la nueva tesis: *si ella goza, entonces no sabe nada de eso.*

> Hay un goce de ella, de esa *ella* que no existe y nada significa. Hay un goce suyo del cual quizá nada sabe ella misma, si no fuera que lo siente: eso sí lo sabe. Lo sabe, desde luego, cuando ocurre. No les ocurre a todas.

Tesis lánguida, casi fraterna: de lo que «quizá» ella misma nada sabe, «si no fuera que lo siente». No está mal para un saber, saber que se siente algo, sobre todo en materia de cuerpo: se trata de un saber mucho más sabido por el hecho de sentir.

Lo decisivo está en otra parte. No solo ella es no-toda, cosa que acabamos de conformar como goce suplementario, sino que ella es «no todas», en plural. «No les ocurre a todas.» ¿Salvaje partición aparentemente «real» entre las afortunadas y las otras?

> No quisiera llegar a tratar de la pretendida frigidez, pero hay que dar cabida a la moda en lo que concierne a las relaciones entre los hombres y las mujeres. Es muy importante. Claro que todo eso, en el discurso de Freud, lamentablemente, y también en el amor cortés, está recubierto por consideraciones menudas que no han dejado de hacer estragos. Consideraciones menudas sobre el goce clitoridiano, y sobre el goce al que uno llama como puede, el otro justamente, el que intento que aborden por la vía lógica porque, hasta nueva orden, no hay otra.

Denieguen, dejen que la moda golpee. Pero las mujeres se reponen con dificultad de esa extraña partición que, por su parte, no

105. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 68, luego 69 [*Aun*, *op. cit.*, págs. 89-90].

fue analizada aún como lógica, o mejor dicho, cuyo enunciado por Jaques Lacan no fue analizado aún en *Aun*.

Tercera tesis. Si eso es y es cognoscible,
es incomunicable = Si ella goza y lo sabe, no puede decirlo.

> Lo que da cierta plausibilidad a lo que propongo, que de este goce la mujer nada sabe, es que nunca se les ha podido sacar nada. Llevamos años suplicándoles, suplicándoles de rodillas –hablaba la vez pasada de las psicoanalistas– que traten de decírnoslo, ¿y qué?, pues mutis, ¡ni una palabra! Entonces, a ese goce lo llamamos como podemos, *vaginal*, y se habla del polo posterior del útero y otras estupideces por el estilo. Si la mujer simplemente sintiese este goce, sin saber nada de él, podrían albergarse muchas dudas en cuanto a la famosa frigidez.

Admitamos, para pacificar, que lo que no les sucede a todas, es saberlo. La tercera tesis es que las analistas, si lo saben, e incluso se les paga para saberlo, no saben decirlo, comunicárselo a otro.

Dado que finalmente las mujeres no «dicen», entonces se comprende, en buena logología, que el universo sea una flor de retórica masculina. «La realidad se aborda con los aparatos del goce [...] aparato no hay otro que el lenguaje. Así se apareja el goce en el ser que habla»: si La/una mujer no dice, pero metaforiza, charla y se calla, se comprende que, en cuanto la concierne, la tesis helénica –me atrevería a decir– se muerde la cola.

El hombre falla y goza como filósofo,
la mujer falla y goza como sofista

Aventuramos sin reservas el comentario siguiente: del lado macho, la falla y el goce están ligados al objeto, del lado mujer, la falla y el goce están ligados a la palabra. Lado hombre: «El pensamiento es goce. Lo que aporta el discurso analítico, ya esbozado en la filosofía del ser, es lo siguiente: hay goce del ser».[106] Lado mujer, acabamos de decirlo: «Otra satisfacción: la satisfacción de la palabra». El hombre falla y goza como filósofo, la mujer falla y goza como sofista.

106. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 66 [*Aun*, *op. cit.*, págs. 86-87].

Más lacánicamente, Helena es el objeto *a*, causa de la falla del lado macho, Sócrates es el sujeto supuesto saber, causa de la falla del lado hembra. A todas luces, el hombre es el maestro, es «la tontería del discurso meser».*

Dicho esto, el hombre es menos tonto cuando es lacaniano, pues sabe que el ser al que se dirige es un semblante de ser: «El goce solo se interpela, se evoca, acosa o elabora a partir de un semblante. El amor mismo [...] se dirige al semblante. Y, si es cierto que el otro solo se alcanza juntándose con el *a*, causa del deseo, igual se dirige al semblante de ser. Este ser no es una nada. Está supuesto a ese objeto que es el *a*».[107] Sabe de Helena, de *a*, es Gorgias, es Eurípides, es Nietzsche («Solo hay una manera de poder escribir *la* mujer sin tener que tachar el *la*: allí donde la mujer es la verdad. Y por eso, de ella, solo se puede decir a medias»).[108] El hombre es menos tonto, el filósofo es menos maestro, cuando está impregnado de análisis o de sofística. Ve a Helena en toda mujer, «repite hasta la saciedad por qué falla»,[109] lo hace porque «hablar de amor es en sí un goce».

El amor, dice ella, me gusta que me lo digan y que me lo hagan. En cuanto al goce, lo sé desde el comienzo, «el goce es lo que no sirve para nada [...] Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡*Goza*!».

Una mujer y lalengua: la verdad, mi inasible/incogible compañera

En lugar del recurso a ~~La~~ mujer y Dios, aventurado en lo que precede, nos quedamos ahora en lalengua, no por nada llamada materna,[110] recurso al que acudiremos más fácilmente. Con Jacques

* En el original, respectivamente, *maître*, «maestro», y *m'être*, que neologizamos por nuestra parte como «meser», son homófonos. Recuérdese además la doble constitución semántica del francés *maître*, «maestro» y «amo» (n. de t.).

107. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 85 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 112].

108. *Ibid.*, pág. 94 [*ibid.*, pág. 125].

109. *Ibid.*, para las tres citas siguientes, respectivamente págs. 55, 77 y 10 [*ibid.*, págs. 73, 101 y 11].

110. J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 126 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 166].

el Sofista y la parte mujer de él mismo. Decimos entonces que no hay relación sexual en el ser hablante; la relación sexual es la palabra.[111] Presencia del sofista, pero en nuestra época el inconsciente es que el ser, al hablar, goce.[112] El significante es la causa del goce,[113] el significante en el que se escribe el equívoco, en una lalengua que constituye su integral singular.[114] El inconsciente es un *savoir-faire* con lalengua.[115] Pero lalengua en la que el goce forma sedimento se presenta como leña seca.[116] No porque el inconsciente esté estructurado como un lenguaje debe lalengua jugar contra su goce, puesto que ella se ha hecho de este goce mismo.[117] Por eso, lo único interesante es lo que sucede en la performance, a saber: la producción del plus-de-gozar.[118] «La verdad, mi inasible compañera»: si es una mujer la que habla, oirá entonces esto como de otra, de la que se dice que no es asible/cogible.

El psicoanalista, Lacan en particular, es la presencia del sofista en nuestra época. Él no aprehende/coge ni busca asir/coger a la verdad, de todas maneras inasible/incogible. Sofista como es, con él y según él está en juego un discurso que actúa más de lo que expresa, y no por persuasión sino por performance; un *logos-pharmakon* con efecto sobre el otro y con efecto-mundo; a través de las mismas estipulaciones antiaristotélicas: performance-enunciación y homonimia-significante. Pero ellas han pasado a ser en nuestra época, es decir, con el inconsciente como agujero del apuntador, au-aristotélicas, aunque retornan en la decisión del sentido para desfundarla con ganas. Cosa que retengo aquí como avanzada, precisamente: el fuera-del-sentido del sofista aristotélico deviene en

111. *Id.*, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, *op. cit.*, pág. 65, luego 83 [*De un discurso que no fuera del semblante*, *op. cit.*]

112. *Id.*, *Encore*, *op. cit.*, pág. 95 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 128].

113. *Ibid.*, pág. 27 [*ibid.*, pág. 33].

114. *Id.*, «L'Étourdit», *op. cit.*, pág. 47 [«El atolondradicho», *op. cit.*].

115. *Id.*, *Encore*, *op. cit.*, pág. 127 [*Aun*, *op. cit.*, pág. 167].

116. *Id.*, «La Troisième», *op. cit.*, pág. 22 [«La tercera», *op. cit.*, pág. 93].

117. J. Lacan, «La Troisème», *op. cit.*, pág. 20 [«La tercera», *op. cit.*, pág. 89].

118. *Id.*, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, *op. cit.*, pág. 48 [*De un discurso que no fuera del semblante*, *op. cit.*].

au-sentido gracias a la transformación del sentido en el sinsentido, freudismo hiperaristotélico, en sinsentido en el sentido, lacanismo que hace temblar el mundo del hombre hasta su raíz. El fuera-del-sentido retorna de este modo en el seno mismo del sentido gracias a la sofística moderna de Lacan, que perfora el agujero del apuntador en la órbita del sentido. El sofista expulsado como planta vuelve como psicoanalista lacaniano para diagnosticar la necedad de Aristóteles y desfundar el sentido. Lo ayudan a ello operadores minuciosos fabricados por Lacan para manifestar el nuevo principio (no hay relación sexual, dice él), bajo el nombre de *den* y de goce femenino, como quintaesencias de la nada más huidizas que el objeto *a*, ligadas al significante del significante y a lo que no hay si hubiera. El cambio de época se hace notar sin sorpresa, pero con vigor, en la pesada presencia del sujeto por más barrado que esté en el lugar de lo político, aun cuando esté siempre por constituirse y por más fantasmático que sea. Lacan se quedará con los brazos bamboleándose entre el amor por el matema y sus relentes de filosofía, y la efectividad, al menos tan alegre como angustiante, de un blablá de hablaser, que, y no solo como mujer, yo elijo.

EPÍLOGO
El ahogo de un pez

En un momento dado de mi vida, fui pedagoga de adolescentes psicóticos en el hospital de día Étienne Marcel, situado en la calle Étienne-Marcel de París. Primero suplente, luego titular. Preparaba al mismo tiempo una tesis (de 3° ciclo, como se decía: «Si Parménides»). Era mi primer trabajo. Amé este trabajo sin reservas. Incluidas las rigideces o las prestancias un tanto prefabricadas de las reuniones de síntesis en el subsuelo, con los verdaderos profesionales, los analistas de oficio, los psiquiatras, los pedagogos avezados. Tenía todo por aprender, acerca de todo, y mi sensación era que aprendía. Me habría quedado en eso y, evidentemente, habría hecho entonces un análisis. Pero sin él era maravilloso, una maravilla, porque yo no cesaba de adivinar y de no saber, sin coacciones ni miedo, con la más que indudable, la más que constante impresión de madurar a razón de dos segundos por segundo. Esta era mi única certeza, de la mañana a la noche. Sobre el filo de la navaja, pero sin sentir nunca que eso cortaba, al contrario; cuando lo sostenemos, cuando nos sostenemos de él, el filo es mucho más ancho de lo que nos parece, como un trampolín, sin duda porque allí no estamos solos sino que somos dos. Hasta el punto de que todo es aún posible; aún después de que nada suceda, algo sucede. O algo distinto, algo otro, y la vida nos agarra de las tripas con tanta delicadeza como un lirio del campo.

Ἡ δ'ἀλήθεια, καὶ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἔοικε
συγκεκροτῆσθαι· ἡ γὰρ θεία τοῦ ὄντος φορὰ
ἔοικε προσειρῆσθαι τούτῳ τῷ ῥήματι, τῇ ἀληθείᾳ,
ὡς θεία οὖσα ἄλη.

La aletheia, *la verdad, se diría que está formada de otras muchas; se diría que lo que designa esa palabra, la «verdad», es el movimiento divino del ser: una «divina carrera»,* theia ale

PLATÓN, *Cratilo*, 421 b

Distinguir la dimensión del significante cobra relieve solo si se postula que lo que se oye no tiene ninguna relación con lo que significa. Este es un acto que solo puede instituirse con un discurso, el discurso científico. Es algo que no va de suyo. Y tan es así que todo un discurso, de una pluma nada deleznable ya que se trata del Cratilo del mentado Platón, está construido por el esfuerzo de mostrar que tiene que haber, al fin y al cabo, una relación y que el significante quiere decir, de suyo, algo. Este intento, que nosotros, desde donde estamos, podemos calificar de desesperado, está signado por el fracaso, ya que de otro discurso, del discurso científico, de su instauración misma y de manera tal que no hay por qué preguntarse por su historia, nos viene lo siguiente: el significante solo se postula por no tener ninguna relación con el significado.

JAQUES LACAN, *Aun*, págs. 40-41

El lenguaje no es más que lo que el discurso científico elabora para dar cuenta de lo que yo llamo lalengua. Lalengua sirve para otras cosas muy diferentes de la comunicación. Nos lo ha mostrado la experiencia del inconsciente, en cuanto está hecho de lalengua, esta lalengua que escribo en una sola palabra, como saben, para designar lo que es el asunto de cada quien, lalengua llamada, y no en balde, materna [...] El inconsciente es un saber, una habilidad, un savoir-faire con lalengua. Y lo que se sabe hacer con lalengua rebasa con mucho aquello de que puede darse cuenta en nombre del lenguaje.

JAQUES LACAN, *Aun*, págs. 166-167

Ella acampaba con locos.

La víspera, por la tarde, junto con una entomóloga, hicieron conejo para cuarenta, pero al amanecer se habían formado unas burbujas amarillas, cuenca del lago Titicaca, y hubo que tirarlo todo.

Partieron a las diez con conservas, sardinas, *cassoulet*, ananás, leche condensada con azúcar, para instalar un campamento secundario cerca del estanque. Era el verano más cálido desde 1904, el aire crujía, el bosque humeaba, el estanque, un tanto hediondo, escupía bruma, ideal para hipopótamos y colchones neumáticos. Con todo, había un hombre, auténtico profe de gimnasia, delgado y escurridizo pese al calor, para vigilar con ella a los niños.

No solo jamás había tenido hijos –era demasiado joven para eso–, sino que se contaba entre quienes no soportan a los hijos de otros, a ningún niño, vamos. Este era su primer trabajo remunerado, encontrado por azar, es decir, gracias a un pretendiente, pues sus estudios de filosofía no llevaban, en verdad, a ninguna parte. Salvo lo de ahora, al hospital. Se trataba de un hospital de día para adolescentes psicóticos en el que, mal que bien, ella podía distinguir entre lo que sabía y lo que no. Sin pertrechos, sin protección, sin red. Leyendo por ejemplo el *Cratilo* de Platón en pleno patio, en un edificio rodeado de putas, y para conseguir que esos curiosos niños percibieran, nada más que con la escritura griega en el pizarrón –con las formas sensiblemente extrañas de las letras, los blancos entre ellas, los espíritus, acentos y torsiones, todas cosas buenas para sonorizar–, que una lengua les era aún más desconocida que la propia. De donde resultaba, con el afecto lógico más implacablemente caluroso, el hecho de que poseían, pensaran lo que pensaran, una lengua materna. En todo caso más materna que las otras. Todos nosotros sabemos, ¿no lo sabemos?, que en el *Cratilo* Sócrates inventa etimologías estrafalarias, hipersignificantes y gloriosamente contradictorias para una sola y misma palabra, que hace arder la onomatopeya por las dos puntas con la desenvoltura de un delfín y la violencia de un torpedo. Esto los hacía reír, adquirían audacia, libertad de sonido y de sentido respecto de esa jodida lengua materna que los había vuelto mudos, para proponer todos juntos, entusiasmados, la etimología de «*concierge*».* Reíamos todos juntos con cualquier cosa, con las tripas,

* *Concierge* es el término francés correspondiente a «portero, encar-

las rarezas, que por cierto hacían madurar a razón de dos segundos por segundo. Impreparación e impropiedad que, respondiendo a lo incongruente con lo incongruente, osaban formar institución, como los tambores, las flautas, los soldaditos, la carne de plastilina para ganar las guerras. Qué esnobismo en el escultismo, qué escultismo en el esnobismo, en el amor por el arte y en la explotación.

Al comienzo del verano, el hospital partía al campo, de campamento. Ocurría, era incluso la costumbre, que los enloquecedores se propasasen acoplándose carpa por carpa, en forma secreta o pública. En cuanto a los enloquecidos, no se sabía mucho al respecto, se suponía que no, se suponía que, en el caso de que sí, iba a asomar una mejoría.

Un campamento secundario con locos, mal pagado. Varones locos, chicas locas, en fin, lector, psicóticos [*psychotiques*], tal vez sepa usted lo que la palabra quiere decir. Viene de *psykhe*, alma, y de *tique*, como *cahotique* [convulsivo], *chaotique* [caótico], e indica la monotonía en la inventividad de la desgracia. No nos percatamos de él hasta la hora de la cena, al repartir las raciones, porque había muchos platos y el último seguía lleno. Pero ese mediodía yo le había gritado a todo el mundo por la aparición de un colchón flotando en el estanque.

Lo encontrábamos en los rincones, creíamos que iba a allí a darse golpes, chato contra la pared, como la pared, como el ángulo de la pared. Parecía alguien yendo siempre a golpearse contra una prolongación translúcida de la pared. Abría la boca en óvalo, con un muy pequeño movimiento de cuello al modo de las tortugas, cada pocos segundos, en la mayor de las calmas, como Anna Karina en *Pierrot le fou*, menos la mano haciendo de receptáculo, sin cine. Debía ser hermoso, alto, rubio, robusto, con vello en el mentón y las mejillas y una sombra de bigote; un amado griego, de no haber sido blancuzco, desmaterializado, con pedazos opacos y pedazos transparentes que despedían y absorbían la luz como los de la Luna o como los ciegos del gran azul. No hablaba. Cuando hablaba, decía algo sensato, pero no hablaba. Se contentaba con abrir un poco más grande la boca y, cuando no poníamos atención, podía

---

gado de edificio». La división hace resaltar *con*, vocablo que por su parte significa «imbécil, estúpido»; *cierge* es «vela, bujía» (n. de t.).

creerse que lo oíamos. Nadie le hablaba. Nadie lo conocía. Ya no estoy segura de su nombre. Conocíamos solamente sus rincones, las paredes donde encontrarlo. En ocasiones, yo lo llevaba de la mano hacia el centro de una habitación, me dirigía a él mirándolo, riendo para él, y quizá sus ojos cambiaban, quizá se ponía a tener ojos. Me agradaba hacerlo porque, al tocarlo, uno comprobaba que era bello, es decir, antitípico, pero el ectoplasma retornaba como un glaseado lanzado en ráfaga sobre una torta. Creo que él mismo nunca se había visto, vivía en los fondos marinos en los que se refugió, supongo, cuando su padre murió y el hermano mayor ocupó su lugar en la cama permeable de la madre. Entonces, de pared en pared, se había institucionalizado en tanto pez poco frecuentemente pescado.

Ese día estábamos todos, enloquecedores y enloquecidos, fatigados por la instalación.

El pirómano escondió de inmediato sus fósforos entre las malezas. Era un pirómano bajo control. La de pirómano era más bien su segunda profesión, un *hobby*. La primera era la de controlado ambulante: James encajaba* su cabeza entre los brazos, el izquierdo en ángulo recto hacia abajo y el derecho en ángulo recto hacia arriba; fallaría siempre de un lado, a falta de un tercer brazo. Pero transformado así en imagen televisiva, emitía algunas palabras de un inglés desconocido, entrecortado por chirridos de radio a galena. En la familia de acogida que lo recibió y donde las papas eran el amigable alimento habitual, se le dio por decir que su madre era una artista de cine norteamericana. Así encuadrado, solía liberar sus manos para prender fuego, o fingir que prendía fuego, y en el tórrido sotobosque yo daba todo el tiempo con montoncitos de hojas y ramitas a la espera.

Sin embargo, lo más preocupante para nosotros, profesores monitores guardianes criadas para todo servicio deportados desertores, lo más preocupante para nosotros es que hay chicos y chicas que, mire usted, ni siquiera tienen el mismo sexo. Mixtos son los locos, y en esa mixidad son como nosotros los normales, atentos

* El original juega con un término, *encadré*, que en castellano tiene empleos diversos según los contextos. Aquí, se lo ha vertido por «bajo control, controlado», por «encajado» y por «encuadrado» (n. de t.).

románticos coléricos, desean y excluyen. Todo este grupo que tanto sabe mostrarse taciturno, chisporrotea en la plenitud de sus catorce-diecisiete años, polvoriento y caliente como el lodo de las orillas del lago. Esa mixidad al aire libre, carne más bien menos deslucida y larvada que en una playa, nos hacía decir que andaban bien, que el campamento secundario era un éxito, que podíamos organizarnos como colonia de vacaciones, lector. En cuanto a mí, no me enteraba sino del fuego todavía no prendido, del fuego del pirómano, y lo que vigilaba eran las risitas de su goma de mascar. «¿Así que aflojó usted su vigilancia?», me dijo la directora la última noche, llegada expresamente de París aunque ya en camisón sobre su grasa firme de cantante católica, Madame de Grand Air en *Bécassine*. Usted comprende, lector, que es imposible, con aptitudes o sin ellas, vigilar a orillas de un lago, durante las veinticuatro horas del día, a una docena de psicóticos. Y que nadie me preguntó si sabía nadar, ni me explicó cómo hacer para ayudar a un pez.

Se registró el bosque. Llovió. Tras dos días de búsqueda, encontraron su cuerpo en el fondo del lago, entre el cieno. Su madre y su hermano vinieron a identificarlo. A ella la alivió el que todo hubiese terminado, y se los ayudó a percatarse de lo sucedido para evitar juicios. En el reconocimiento del cuerpo, el cadáver se tensaba terriblemente y yo creí comprender que incluso a usted le habría parecido hermoso.

Pero aún debo añadir un hecho.

En el tren de regreso, como un sueño remunera a otro, de nuevo sucedió algo. Estábamos más cansados, todos más cansados unos que otros, si esto es posible. Yo me caía de sueño. Entre una cacofonía de regimiento disfrutando de permiso, de cantina en el desierto. Caía en un sueño con red de baba, interrumpido por nueces de coco sobre la cabeza. Un niño, siempre el mismo, me tiraba del cuello y la manga para despertarme. Una vez, diez veces, eternamente. Este niño profería sonidos de cajita de música rota, una sucesión de ruidos esmeradamente articulados a toda velocidad tales que nunca nadie hubiera podido reconocer en ellos la menor palabra. Ninguna comunidad de lengua, sólo miradas, miradas que se atropellaban. Por décima vez, él me sacaba del sueño para resollarme en la cara. De pronto me enojé, despertada por dentro, me incorporé en el banco, me pasé la mano por el cabello y le dije, al final, con la mayor claridad, como cuando alguien dice «te amo»

justo antes de hacer el amor: «Escúchame. Ves que no puedo más, me muero de sueño. Pero tú vienes de nuevo a despertarme. Pues bien, de acuerdo, me despierto otra vez. Me despierto porque tú me despiertas. Pero entonces, atención, te escucho. Tú, a tu vez, en este caso, para dialogar, debes decirme algo».

Él se mantenía apenas de pie en el corredor, entre los bancos, bamboleándose con el traqueteo. Pestañeaba como por efecto de un choque. Tenía en la mano el horario del ferrocarril que había obtenido en la estación. Lo levantó abierto a la altura de sus ojos y leyó solemnemente: «Poitiers 9 h 02 con suplemento, llegada París 12 h 15. Nemours...». Con estas palabras, se puso a hablar para siempre. La directora no habrá sabido nada de esto. Pero yo me liberé, pude partir.

AGRADECIMIENTOS

¡Ah, ya lo ven!... todo está listo, amigo, para que ellos salgan y ustedes entren.

JAQUES LACAN, «El impromptu de Vincennes»
[3 de diciembre de 1969]

Tramo aquí textos inventados en marcos heterogéneos como *La Décision du sens* (París, Vrin, 1989, con Michel Narcy), *L'Effet sophistique* (1995), *Voir Hélène en toute femme* (2000, con Maurice Matieu), *Avec le plus petit et le plus inapparent des corps* (París, Fayard, 2007), *Il n'y a pas de rapport sexuel* (París, Fayard, 2010, con Alain Badiou), así como en un trabajo inédito escrito a pedido de Diana Rabinovich para Manantial (Argentina), y los cruzo con elaboraciones sugeridas por diálogos con Françoise Gorog, con Elisabete Thamer en su tesis «*Logologie* et *Parlêtre*» (defendida en 2008), con Monique David-Ménard en su *Éloge des hasards dans la vie sexuelle* (París, Hermann, 2012).

El motivo de este pequeño libro, confeccionado a instancias de Jean Allouch y Thierry Marchaisse, quien le inventó el título, es dar a los lectores de Lacan y a los psicoanalistas ciertas herramientas y conceptos griegos que me parecen no necesarios pero ventajosos, no verdaderos pero útiles, para leer en Lacan a cierto Lacan, y para ver en el psicoanálisis cierto tipo de práctica discursiva cuya exclusividad y primacía podrán ser objetadas, aunque no su interés.

Agradezco a Sophie Legrain por su ayuda en la confección del manuscrito.

"El psicoanalista es la presencia del sofista en nuestra época, pero con otro estatuto", dice Lacan en 1965. ¿Fue esto lo que lo impulsó a consultar a Barbara Cassin sobre la doxografía?

En el curso de este encuentro, las herramientas de la helenista sirven para poner en evidencia las similitudes entre palabra analítica y discurso sofístico, y las vías por las que Jacques, el sofista, hace pasar del "sentido en el sinsentido" (lapsus y chistes) al "profundo sinsentido de todo uso del sentido".

Aristóteles es interpelado aquí por un Lacan, sofista moderno, que señala la "tontería" del Estagirita en lo que atañe al principio de no contradicción.

¿Cómo se habla, cómo se piensa la manera en que se habla cuando, con Lacan, se sitúa el enunciado "no hay relación sexual" en el lugar que ocupaba el primer principio aristotélico?

Barbara Cassin es directora de investigaciones en el CNRS. Filóloga y filósofa, es especialista en la Grecia antigua y trabaja sobre lo que pueden las palabras.


ISBN 978-987-500-175-6
9 789875 001756

BORDES MANANTIAL